نظرات في « مسند الإمام الرفاعي » المصنوع

د. عبد الحكيم الأنيس
دبي - الإمارات العربية المتحدة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد: فقد صدر حديثاً كتاب عنوانه الكامل: «مسند الإمام قطب الأقطاب وشيخ العارفين أبي العباس أحمد الرفاعي المتوفى سنة (٥٨٧ هـ) في الحديث الشريف» ألفه واعتنى بروايته وحققه: عبد السلام بن محمد بن محمد بن حبوس عفى [كذا] الله عنه، من علماء الأزهر الشريف. ويقع في (١٨٦) صفحة.

ولم تذكر سنة الطبع ولا مكانه ولا اسم المطبعة!

وقد نظرت فيه فهالني ما رأيت من أخطاء وخطايا، ودفعني واجب النصيحة أن أكتب هذه النظرات:

أولاً: وصف الكتاب:

* مقدمة فيها نبذة عن الرفاعي.

* تمهيد بين فيه أنه لم يعتمد المنهج العلمي الملتزم في إصدار الكتب!

* ثم نقل كلاماً في نسب الرفاعي من جهة أبيه وأمه وتاريخ مولده.

* ثم ذكر أسماء شيوخه في الحديث الذين روى عنهم «الأربعين» الموجودة في كتاب «حالة أهل الحقيقة مع الله»، وفاته ذكر واحد منهم وهو الخليفة الناصر العباسي، وترجم لعدد منهم وهم:

- منصور الواسطي.
- أبو الفضل الواسطي.
- أبو بكر الواسطي.
- أبو الفتح محمد بن عبد الباقي [ابن البطي.]
- أبو محمد الآمدي.

- أبو طالب الكتاني.

- أبو غالب عبد الله بن منصور.

* ثم تحدث عن تلامذته وترجم لعدد منهم. وهم:

- يعقوب بن كراز.

- سبط ابن الجوزي.

- عبد الغني بن نقطة.

- أبو الفتح الواسطي.

- عمر الفاروثي.

- عبد الرحمن بن محمد الهاشمي.

- أبو شجاع بن منجح الشافعي.

* ثم تحدث عن تلامذة تلاميذ الرفاعي، وترجم لعدد منهم، وهم:

- محمد بن عبد الغني بن نقطة.

- أحمد الفاروثي.

- علي أبو الحسن الواسطي.

- أحمد بن سليمان الهُمامي[1] الحسيني الرفاعي.

- أبو القاسم عبد الكريم الرافعي. [٥٥٦-٦٢٢]

* ثم أورد ما سماه «عقيدة إمامنا الرفاعي».

* ثم قص عدداً من مناماته التي رأى فيها رسول الله ﷺ.

* ثم ذكر «عمله في المسند»، والطرق التي توصله إلى الرفاعي، وهي سبعة طرق.

* ثم بدأ بإيراد الأحاديث، وقد بلغت (٢٠٧) أحاديث.

* وأخيرا: ترجم نفسه صـ (١٥٦-١٦٥) «على طريقة المحدثين» كما قال صـ: (٤٨-٤٩) !

* وكانت الخاتمة إجازة بهذا المسند (!) لأولاده، ولأبناء الطريقة الرفاعية، وغيرهم من جميع إخوانه المسلمين في جميع بقاع الدنيا (!)

ثم إجازة عامة لكل من أدرك عصر المؤلف ممن يقبل الإجازة عنه !

ثانيا: والآن لابد من طرح هذا السؤال: من أين جاء هذا المسند وكيف؟

وللجواب عنه أقول:

* يعزى إلى الإمام الرفاعي رحمه الله تعالى عدة كتب منها[2]:

١- حالة أهل الحقيقة مع الله.

٢- البرهان المؤيد لصاحب مد اليد [طبع أول مرة سنة (١٣٠١ هـ)].

٣ الحكم [طبعت أول مرة سنة (١٣٠١ هـ)].

٤ النظام الخاص لأهل الاختصاص [طبع أول مرة سنة (١٣١٣ هـ)].

* وفي «حالة أهل الحقيقة» أربعون حديثاً مروية بالإسناد، وتعليق عليها، وفيما يلي قائمة بشيوخ الرفاعي الذين روى عنهم وشيوخهم[3] ورقم الحديث الذي ذكروا في إسناده:

١ = القاضي علي أبو الفضل الواسطي: وشيوخه هم:

١- أبو علي الحسن بن علي بن المهذب (١).

٢- الشريف أبو الفوارس طراد الزينبي (٢).

٣- أبو علي الحسن بن أحمد الحداد (٤).

٤- القاضي أبو بكر محمد بن عبد الباقي البزاز (٥).

٥- أبو عبد الله بن أحمد بن عمر الحافظ(٧).

٦- أبو القاسم عبد الملك بن محمد الواعظ(١١).

٧- أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد الداوودي (١٤-٢٧-٢٨-٣١-٣٢).

٨- أبو طالب محمد بن علي بن الفتح العشاري(١٧).

٩- أبو الحسين عاصم بن الحسن بن المقري(٢٣).

١٠- أبو القاسم هبة الله بن محمد الكاتب(٢٥).

١١- أبو علي الحسن بن علي (٣٣).

١٢- أبو الحسن محمد بن أحمد (٣٤).

١٣- أبو بكر الوراق (٣٦).

٢= أبو محمد أحمد بن عبد الله الآمدي، يروي عن:

- أبي الحسن علي بن محمد بن علي بن كاتب الوقف بواسط (٣).

٣= الشريف محمد بن عبد السميع العباسي الهاشمي، يروي عن:

- الحاجب أبي شجاع محمد بن الحسين (٦).

٤= أبو الفتح محمد بن عبد الباقي بن أحمد بن سلمان [هو ابن البطي (٤٧٧-٥٦٤)]، يروي عن:

- أبي عبد الله مالك بن أحمد المالكي (٨).

٥= أبو غالب عبد الله بن منصور، يروي عن:

- أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسين السلمي، (٩).

٦= أبو طالب محمد بن علي [٤٨٥-٥٧٩]، يروي عن:

- أبي القاسم علي بن أحمد [بن محمد بن بيان] الرزاز (١٠).

٧= أبو بكر بن يحيى الأنصاري الواسطي (خال الرفاعي)، وشيوخه هم:

١- أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي(١٢).

٢- أبو القاسم طلحة الكتاني (٢٠).

٣- أبو القاسم علي بن أحمد البسري (٢٦).

٤- أبو غالب محمد بن عبد الواحد القزاز(٣٠).

٨= منصور الأنصاري البطائحي (خال الرفاعي أيضاً)، وشيوخه هم:

١- أبو طاهر أحمد بن الحسن بن أحمد الباقلاني (١٣).

٢- أبو عبد الله مالك بن أحمد بن علي الفرا(١٦).

٣- القاضي أبو الحسين محمد بن علي بن المهتدي (٢٤).

٤- حسن بن عسلة الرفاعي (٢٩).

٥- أبو علي الحسن بن شاذان (٣٥).

٦- أبو الحسن أحمد - اشتهر بابن الصلت(٣٧).

٧- يحيى النجاري «والد منصور». (٣٩)

٩= سيف الدين عثمان (ابن عم الرفاعي)، يروي عن:

- علي الرفاعي (والد الرفاعي) - صاحب المشهد المنور ببغداد -[٤] (١٨-٣٨).

١٠= بندار بن بختيار الواسطي، يروي عن:

- أبي جعفر محمد بن أحمد المهدي الهاشمي(١٩).

١١= عبد الملك بن الحسين الحربوني الواسطي، يروي عن:

١- عبد الحق بن عبد الخالق بن أحمد (٢١).

٢- أبي مطيع محمد بن عبد الواحد الأديب(٢٢).

١٢= الخليفة أبو العباس أحمد الناصر لدين الله [٥٥٣-٦٢٢][٥]، يروي عن:

- عبد الحق بن عبد الخالق بن أحمد [اليوسفي(٢١)] فهذا الحديث مروي عن شيخين.

هؤلاء هم شيوخ الرفاعي - على ما جاء في كتاب «حالة أهل الحقيقة» - وشيوخهم، فماذا فعل المؤلف عبد السلام بن حبوس؟

لقد جاء إلى هؤلاء الشيوخ وادعى أن الرفاعي يروي عنهم كلَّ ما لهم بالإجازة العامة.

١- قال صـ٧ عن أبي الفتح ابن البطي: «ومن طريق أبي الفتح يروي شيخنا وإمامنا الرفاعي جميع الكتب والمعجمات والمسانيد».

مع أن الرفاعي لم يرو عنه سوى حديث واحد، وهو الثامن - كما مرّ - وهذا نص السند والمتن:

«أخبرنا الشيخ الصالح الثقة: أبو الفتح محمد ابن عبد الباقي بن أحمد بن سلمان، قال:

أنبأنا أبو عبد الله مالك بن أحمد بن علي المالكي، قال:

أنبأنا أبو الحسن أحمد بن محمد بن موسى القرشي، قال:

أنبأنا أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي، قال:

أنبأنا أبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري، عن مالك عن ابن شهاب الزهري، عن سالم، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ مرّ على رجل [من الأنصار] وهو يعظ أخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ: [دعه، فإن] الحياء من الإيمان».[٦]

وقد يقال - من غير جزم - إن الرفاعي يروي الموطأ رواية أبي مصعب الزهري كله من طريق ابن البطي بدلالة هذا الحديث، أما القول بأنه يروي عنه جميع الكتب والسنن والمعجمات والمسانيد لأنه أخرج عنه حديثاً واحداً فهذا ادعاء غريب!

٢- وقال صـ١٠: إن الشيخ أبا بكر الواسطي يروي عن الحميدي غالب كتب السنة، وفي مقدمتها موطأ مالك ومسند أحمد ومؤلفات الخطيب البغدادي وابن أبي الدنيا ومسند الشهاب القضاعي ومعاجم أبي القاسم الطبراني وغيرها من دواوين الإسلام.

وهذا - أيضاً - ادعاء لا دليل عليه، فمن أين له أن الواسطي يروي عن الحميدي كلّ ما له بالإجازة العامة، وكل ما في الأربعين للرفاعي عن الواسطي عنه حديث واحد؟

ثم بنى على هذا أن الرفاعي يروي عن الواسطي بالإجازة العامة فنسب إليه كل ما ذكر هنا، فتأمل!

٣- وقال صـ١٣ في ترجمة أبي محمد الآمدي: ومن طريقه يروي شيخنا الرفاعي مؤلفات ابن أبي الدنيا، والحافظ البغوي، وأبي يعلى الموصلي وغيرهم.

وهذا -أيضاً- ادعاء لا دليل عليه، وكل ما هنالك أن الرفاعي روى عنه حديثاً يرويه الآمدي عن أبي الحسن علي بن محمد -كما مرّ-.

٤- وادعى صـ١٤ أن الرفاعي يروي عن الشيخ أبي طالب محمد بن علي الكتاني موطأ مالك وغيره من الكتب، وأنه يروي عنه كل ما له من رواية.

وهذا غير صحيح إطلاقاً، ولم يرو الرفاعي عنه سوى حديث واحد، وهو الحديث العاشر، ولا يوجد أي نص على أنه يروي عنه بالإجازة العامة.

٥- وأكد هذه الدعاوى صـ٤٧ عموماً فقال: «علمت من تتبعي لسيرة الإمام رحمه الله وتلمذته على أئمة الفضل في عصره. على كبار المحدثين منهم أنه اختار الإجازة العامة في طلبه للحديث.. وقد أجازه غالبهم إجازة عامة بجميع ما لديهم، كما هو واضح في الرواية عنهم...».

أقول: وهذا ادعاء عجيب، ولم يكتف به، بل جعل شيوخه أيضاً يروون بالإجازة العامة، وعلى هذا ركّب الأسانيد الواردة في هذا المسند كلها !!

ثالثاً: أمثلة من هذه الأسانيد المركبة:

١- في صـ٥٥ جعل الرفاعي يروي عن ابن البطي عن جعفر السراج الحديث المسلسل بالأولية «الراحمون يرحمهم الرحمن...».

وهذه جرأة عجيبة، فقد صنع إسناداً وادعى أنه أول حديث يسمعه الرفاعي من ابن البطي !! مع أن الرفاعي لم يرو عن ابن البطي من هذا الطريق، وقد روى هذا الحديث «الراحمون يرحمهم الرحمن...»[٧] عن أبي بكر الواسطي عن الحميدي ولم يتعرض لقضية الأولية إطلاقاً[٨] !!!

٢- وكذلك جعل الرفاعي يروي عن ابن البطي عن الحميدي عن القضاعي.

وهذا سند مركب فالرفاعي لم يرو بهذا الطريق شيئاً، ثم ما أدراه أن ابن البطي روى عن الحميدي من هذا الطريق ؟

نعم ذُكر أنه سمع من الحميدي لكن لم يذكر التفصيل، فهذا كله تضليل، انظر الأحاديث (١-١٠-٢٥-٢٩-٣٦-٤٠-٦٣-٦٥).

٣- ومن الأسانيد المركبة:

- الرفاعي عن أبي طالب الكتاني عن أبي منصور الشيحي عن الخطيب عن القطيعي، انظر الأحاديث (٣-٥-١٧-٦٧-٧٨)، ولا وجود لهذا السند في كتاب «حالة أهل الحقيقة»، وإنما هو يروي عن الكتاني عن أبي القاسم علي الرزاز.

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن أبي يعلى الوكيل، انظر الأحاديث (٤-١٢-١٦-١٨-٥٤-٥٥-٥٧-٦٢-٧٩)، ولا وجود لهذا السند في «الحالة».

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن أبي عمر الهاشمي عن اللؤلؤي، انظر (٧-٣١).

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن كريمة عن أبي الهيثم، انظر (٢-٨-١٥-٤٣-٦٦-٦٨-٦٩-٧١).

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن أبي نعيم عن القطيعي، انظر (٩-٢٨-٣٧-٣٨-٤٨-٤٩-٥٢-٧٣).

- الرفاعي عن علي الواسطي عن أبي اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري عن أبي يعقوب، انظر (١١).

- الرفاعي عن ابن البطي عن ابن الخاضبة عن الخطيب عن أبي يعلى الوكيل، انظر (١٤).

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن أبي سعد الماليني عن ابن عدي عن الحسن بن سفيان، انظر (٣٠).

إلى غير ذلك من هذه الأسانيد، ولا أطيل بذكرها، وحسبنا أن نعلم:

أن كل ما ذكر في هذا المسند من أسانيد - غير ما نقله من كتاب حالة أهل الحقيقة - فهو الذي ركبه وادعاه، وقد استخرج الأحاديث «المتون» التي ذُكرت في «البرهان المؤيد» و«الحكم» و«النظام الخاص»، وهي غير مخرجة، وإنما ذُكرت مرسلة - على طريقة ذكر الأحاديث في «الإحياء» وغيره - فنسبها إلى الكتب التي خرجتها - بل رآها معزوة في الحواشي - ووصلها بسند من الرفاعي إلى صاحب ذلك الكتاب[٩]. وخرج على الناس بهذا المجلد من المسند على أن يتبعه بمجلدات أخر، ثم وصلها إلى نفسه، فالدعوى من الطرفين !!

رابعا: بعض الملاحظات المهمة على هذا المسند المفترى:

بعد هذا أعود فاذكر وأبين بعض السقطات حتى لا ينخدع به أحد والله المستعان:

١- إن العنوان غريب، فبعد أن قال: «مسند» قال «في الحديث الشريف»، وهذا يدل على غربة عن هذا الفن - وإن كان المؤلف مجازاً بالرواية فيه[١٠].

٢- قول المؤلف: «ألفه واعتنى بروايته وحققه» مريب، إذ لا يوجد مسند للإمام الرفاعي حتى يعتني بروايته ويحققه.

٣- لن أعلق على كلمة الناشر - على ما فيها - ولكني أدعوه إلى أن يكون إنفاقه المال على طبع الكتب الشرعية السليمة، التي تخدم كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وتظهر الوجه الصحيح لعلماء الأمة وصلحائها وزهادها ومربيها، ومنهم الإمام الجليل الزاهد السيد أحمد بن علي الرفاعي الذي نُسب إليه ما هو بريء منه قديماً وحديثاً، وأن تعرض هذه الكتب على العلماء قبل نشرها وإذاعتها في الناس، حتى لا يتحمل إثم المشاركة في تغريرهم.

٤- ليس في الكتاب شيء من قواعد منهج البحث العلمي، فلن أشير إلى الأخطاء في هذا الجانب. وقد طلب المؤلف من القارئ ألاّ يندهش إذا لم يجد هذا[١١]!!

٥- أساء المؤلف إلى الإمام الذهبي وادعى دعاوى لا داعي لها إذ قال صـ٢: «إن الرفاعي أجل فضلاً وقدراً من أن يتحدث عنه الإمام الذهبي وأمثاله من الأمة الإسلامية، أو يمدحه، عرف ذلك العامي والمتخصص من أبناء الأمة الإسلامية في جميع عهودها وعصورها، بل أبناء البشر على العموم بدءاً من حياته» !!!

٦- ادعى المؤلف أنه اعتمد في تحقيق هذا المسند على الأسانيد التي حفظها (!) ورآها في إجازات مشايخه.

أقول: ما هذه الأسانيد التي حفظتها، وأين رأيتها ؟

٧- ادعى أن الشيخ يعقوب بن كراز روى الكثير مما جاء في كتب الإمام الرفاعي، وأضاف صـ١٧ قائلاً: «شهد بذلك الإمام الذهبي»، ولم يذكر مصدره.

أقول: هذا غير صحيح، وكل ما هنالك أن الذهبي قال في ترجمته للإمام الرفاعي في «تاريخ الإسلام»:

«نقلت أكثر ما هنا عن يعقوب، من كتاب «مناقب ابن الرفاعي»، جمع الشيخ محيي الدين أحمد بن سليمان الهمامي، الحسيني، الرفاعي، شيخ الرواق المعمور بالهلالية، بظاهر القاهرة:

سمعه منه الشيخ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن الشيخ أبي طالب الأنصاري الرفاعي، الدمشقي، ويعرف بشيخ حطين، بالقاهرة في سنة (٦٨٠ هـ)،

وقد كتبه عنه مناولةً وإجازةً المولى شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الجزري[١٢] وأودعه تاريخه، في سنة (٧٠٥ هـ)،

فأوله: قال: ذكر ولادته. ثم قال: قال الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن الشيخ يعقوب بن كراز.

وأكثر الكتاب عن الشيخ يعقوب، وهو نحو من أربعة كراريس، وهو ثمانية فصول في مقاماته وكراماته، وهي بلا إسناد، وقع الاختيار منها على هذا القدر الذي هنا»[١٣].

ومن الواضح أن الشيخ يعقوب حكى عن الشيخ وسيرته وأحواله، أما أنه روى عنه الكثير مما جاء في كتبه فهذا شيء لا ذكر له في كلام الذهبي إطلاقاً، فتأمل!

٨- جعل المؤلف «سبطَ ابنِ الجوزي» من تلاميذ الرفاعي، قال صـ١٨: «قد التقى بشيخه وشيخنا الرفاعي وسمع منه، وأخذ عنه»، لاحظ - أخي القارئ - هذا التأكيد: «قد التقى... وسمع منه، وأخذ عنه».

وهذا لا يصح أبداً، فسبط ابن الجوزي وُلد بعد وفاة الإمام الرفاعي قطعاً، وإليك البيان:

قال الشيخ قطب الدين اليونيني (ت: ٧٢٦ هـ) في كتابه «ذيل مرآة الزمان»[١٤] في ترجمته للسبط:

«ومولده سنة إحدى وثمانين وخمسمائة تقريباً، وذكر قاضي القضاة شمس الدين أحمد بن خلكان[١٥] رحمه الله أنه قال: ذكرتْ والدتي أن مولدي في سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، وقال لي خالي محيي الدين يوسف: إنه في سنة إحدى وثمانين»[١٦].

وأما استدلال المؤلف - عبد السلام حبوس - على هذه التلمذة المدعاة بما نقله عن شذرات الذهب لابن العماد (٢٦/٤) ونصه: «قال سبط ابن الجوزي: حضرت عنده» - أي عند الرفاعي - فقد سقطت منه كلمات وهي: «حكى لي بعض أشياخي» كما جاء في كتابه «مرآة الزمان».[١٧] فصحة النص إذن هكذا: «قال سبط ابن الجوزي: حكى لي بعض أشياخنا قال: حضرت عنده...».[١٨]

ومن الغريب العجيب أنه في صـ٥٢ ركّب إسناداً متصلاً منه إلى شيخه الشيخ السيد عبد الله الغماري رحمه الله إلى سبط ابن الجوزي إلى الرفاعي! فما عسى أن يقول القائل؟!

٩- ترجم في صـ١٩ للشيخ الزاهد عبد الغني بن نقطة البغدادي، ونسب إلى ابن العماد أنه أرخ وفاته بـ«٦٨٤ هـ».

وهذا خطأ وغفلة عجيبة، فكيف تكون وفاته بهذه السنة وقد زار الإمام الرفاعي وأنشده أبياتاً كانت سبب مرضه سنة (٥٧٨ هـ) ؟! وهو نفسه قد ذكر هذه الزيارة.

والصواب: أن ابن العماد ترجم له في وفيات سنة (٥٨٣ هـ)[١٩].

والأخطر من هذا والأدهى أنه قال عنه: «وسمع من إمامنا الرفاعي رحمه الله، وأجازه».

وهذا ادعاء لا دليل عليه، وكل ما هنالك أنه زار

الرفاعي وأنشده أبياتاً، قال الذهبي في «تاريخ الإسلام»[٢٠]:

«وعن يعقوب بن كراز قال: ذكر الشيخ جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي أن سبب وفاة سيدي أحمد أبيات أنشدت بين يديه، تواجد عند سماعها تواجداً كان سبب مرضه الذي مات فيه، وكان المنشد لها الشيخ عبد الغني بن نقطة حين زاره، وهي:

إذا جن ليلي هام قلبي بذكركم

أنوح كما ناح الحمام المطوق

ثم بنى المؤلف على هذا الادعاء الموهوم قوله صـ٢٠: «ومن طريقه[٢١] نروي كل ما لدى إمامنا الرفاعي من شريعة وحقيقة (!) ونتصل به...».

ثم بنى على هذا الوهم أيضاً فترجم صـ٢٦ لابنه الحافظ محمد بن عبد الغني صاحب «التقييد» وقال بأنه يتصل به من طريق أحد السامعين منه، وهو الشيخ عز الدين الفاروثي.

وهذا تحريف. فقد سمع الفاروثي منه الحديث، فما علاقة هذا بذاك ؟

١٠- نقل صـ٢٠ في ترجمة أبي الفتح الواسطي (ت: ٦٣٢ هـ) عن كتاب «أنوار الهداية لبيان مَنْ دفن في الإسكندرية من أهل الولاية» ما يأتي:

«كان أبو الفتح أحد تلاميذ الإمام الرفاعي، فأرسله إلى مصر لينشر الطريقة الرفاعية بها، فوصل إلى الإسكندرية سنة (٦٢٢ هـ)».

أقول: إذا كان الإمام الرفاعي قد توفي سنة (٥٧٨ هـ) فكيف أرسل الواسطي إلى الإسكندرية فوصل سنة (٦٢٢ هـ)؟!

١١- وقال صـ٢٣ في ترجمة الشريف عبد الرحمن بن محمد بن عبد السميع الهاشمي (٥٣٨-٦٢١ هـ): «أخبرنا بالسند الصحيح أن الإمام الرفاعي أسمعه».

أقول: أين هذا السند، وماذا أسمعه الإمام الرفاعي؟

١٢- وترجم صـ٢٦ الحافظ أحمد الفاروثي وقال: «ومن طريقه نتصل بشيخنا الإمام الرفاعي ونروي كل ما له من شريعة وحقيقة».

أقول: أين ما يثبت رواية الفاروثي الحديث بالسند عن الرفاعي في كتب المحدثين وأثبات الأئمة الموثوقين[٢٢]؟!

١٣- وقال صـ٢٨ في ترجمة أبي الحسن الواسطي: «والشيخ أبو الحسن يروي عن الشيخ عبد الكريم الرافعي، وهو يروي عن الإمام الحجة عمر الفاروثي».

أقول: إن الإمام الرافعي توفي سنة (٦٢٣ هـ)، وولد أبو الحسن هذا سنة (٦٥٤ هـ)، فتأمل!

١٤- ذكر المؤلف صـ٤٣-٤٤ بعض مناماته، وهو حرٌّ أن يذكر ما يريد، ولكن حين يكون الأمر متعلقاً برسول الله ﷺ فلا. لذلك فإن قوله: «ومرة رأيته ﷺ وكأني متزوج من بناته[٢٣]. فدعا لي، فقال: الله يرزقك منها، فقلت: اللهم ارزقني من ظهرك يا رسول الله ﷺ، وأتضرع إلى الله عز وجل، أن لا يحرمني من هذا الفضل» غير مقبول، وأنا لا أدري كيف تجيز الدوائر المسؤولة عن نشر الكتب نشر مثل هذا الكلام وإذاعة مثل هذا المنام!!

١٥- أتى بعدد من الأسانيد التي ادعى أنها توصله بالإمام الرفاعي، ولابد لذلك من مناقشة كاشفة.

خامسا: الأسانيد المدعاة بأنها توصل المؤلف بالرفاعي:

الطريق الأول: «عن الشيخ عبد الله الغماري... عن الذهبي عن البرزالي عن الحافظ محمد بن إبراهيم الجزري قال: أخبرنا إجازة ومناولة أبو عبد الله بن أبي بكر بن الشيخ أبي طالب الأنصاري الرفاعي الدمشقي، ويعرف بشيخ حطين قال: سمعت - أي كتاب مناقب [ابن] الرفاعي - من مؤلفه الشيخ محيي الدين أحمد بن سليمان الهمامي الحسيني الرفاعي قال: قرأت بعد الإجازة على شيخي أحمد المستعجل الرفاعي... الخ».

أقول: هاهنا عدة أسانيد مركبة:

١- ما أدراك أن البرزالي روى عن المؤرخ محمد بن إبراهيم الجزري، وإذا روى عنه فما أدراك أنه روى هذا الكتاب «مناقب ابن الرفاعي»؟

٢- إن السند من الجزري إلى الهُمامي مؤلف «المناقب» خاصٌ بهذا الكتاب، فكيف جعلته سنداً عاماً؟ ثم كيف حولت السند الذي ينتهي إلى «المناقب» إلى جهة أخرى؟

٣- إن سند الهمامي عن شيخه أحمد المستعجل خاص بالأربعين الرفاعية - كما هو واضح وصريح من مقدمة كتاب حالة أهل الحقيقة مع الله - فكيف جعلته سنداً عاماً أيضاً؟ أليس من الافتراء أن تقول صـ٥٠: «إن الهمامي أجيز عن الرفاعي بكل ما له»؟!

٤- إن «مناقب ابن الرفاعي» للهمامي كما يقول الذهبي - وقد مر معنا -: «بلا إسناد»!! فتأمل - أخي القارئ - مدى الجرأة التي سوغت للمؤلف أن ينحرف بالإسناد من كتاب إلى كتاب، ومن شيء إلى شيء ليقول بأنه يتصل بالرفاعي بالسند المتصل، وبين الأمرين مفاوز، والله المستعان.

وقبل أن أنتقل إلى الطريق الثاني أحب أن أقول للمؤلف شيئاً مهماً جداً، وهو أن الشيخ عبد الله الغماري الذي ركّبت له إسناداً إلى الأربعين الرفاعية كان له فيها رأي مغاير أصلاً، فهو يقول في تعليق له على حديث «أدبني ربي فأحسن تأديبي» الذي أورده الإمام السخاوي في «المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»[٢٤]:

«قرأته مسنداً بإسناد ضعيف في كتاب الأربعين[٢٥] المنسوب للقطب الكبير أحمد الرفاعي، لكني غير واثق من صحة ما ينسب إليه من المؤلفات، لأنها من صنع أبي الهدى الصيادي الذي كان يكتب مؤلفات في مناقب الرفاعي وينسبها إلى علماء في القرن الثامن الهجري أو قبله أو بعده»[٢٦].

وإن من غير الجائز إطلاقاً أن يُقَوَّلَ الرجلُ بعد وفاته ما لا يقول، ومن الفاضح أن يقول المؤلف عبد السلام صـ٣:

«وكان يعلم هذه الأسانيد حق العلم، ويدريها حق الدراية إن شاء الله شيخاي الجليلان... الغماري و... الفاداني».

ولو كان الشيخان الجليلان حيين لسارعا إلى الكشف عن هذا التدليس والتلبيس.

الطريق الثاني: عن الشيخ عبد الله الغماري أيضا... عن أبي الفرج عبد الرحمن بن عبد اللطيف المكبر عن الإمام عبد الكريم الرافعي عن أبي موسى الحدادي عن أبي محمد جمال الدين الخطيب الحدادي عن الرفاعي.

أقول: وهذا سند مفترى من جهتين:

١- إن رواية الرافعي المزعومة عن أبي موسى

الحدادي هي حسب ما جاء في الكتاب المنسوب إلى الرافعي «سواد العينين في مناقب أبي العلمين»[٢٧]، وهذا الكتاب ليس للرافعي جزما.

٢- من حيث جعل الشيخ عبد الرحمن بن عبد اللطيف المكبر يروي هذا الكتاب عن الرافعي، مع أنه لا يوجد دليل على ذلك، والدليل على أن الرافعي لم يؤلف «سواد العينين»: محتواه والأسانيد الغريبة التي فيه، وأن كل العلماء الذين ترجموا له لم يذكروه له[٢٨]، وفجأة طبع سنة (١٣٠١ هـ)[٢٩]، وهذا ما دعا الأستاذ الزركلي رحمه الله أن يقول[٣٠]: «وفي نسبته إليه شك»، بل من اطلع عليه جزم بيقين أنه ليس للرافعي[٣١].

الطريق الثالث: عن الشيخين الغماري والفاداني... إلى السيوطي، من خلال الأسانيد المذكورة في الرسالة الموسومة «الشرف المحتم فيما منّ الله به على وليه السيد أحمد الرفاعي من تقبيل يد النبي ﷺ» المنسوبة إليه[٣٢].

أقول: وأنا أشك في أن تكون هذه الرسالة للسيوطي، فإني لم أجد أحداً ممن ترجم للسيوطي قد ذكرها[٣٣]، ثم طبعت فجأة سنة (١٣٠١ هـ)، وإذا كان للسيوطي أسانيد في هذه القصة فلماذا يهملها ويقول في رسالته «تنوير الحلك في إمكان رؤية النبي والملك»[٣٤]:

«وفي بعض المجاميع[٣٥]: حج سيدي أحمد الرفاعي، فلما وقف تجاه الحجرة الشريفة أنشد:

في حالة البعد روحي كنت أرسلها
تقبل الأرض عني وهي نائبتي

وهذه دولة الأشباح قد حضرت
فامدد يمينك كي تحظى بها شفتي

فخرجت اليد الشريفة من القبر الشريف فقبلها».

والجدير بالذكر أن الشيخ الغماري الذي رُكبت الأسانيد باسمه زوراً إلى هذه الرسالة كان يقطع بعدم صحة نسبتها إلى السيوطي، فكيف يرويها؟

وإليك الدليل:

فقد قال في رسالته «مصباح الزجاجة في فوائد صلاة الحاجة»[٣٦]. وهو يتحدث عن القاعدة الأصولية: «إن الخبر المنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله تواترا: يقطع بكذبه»: إنها «تنطبق على مثل ما يحكى عن الولي الكبير الشيخ أحمد الرفاعي أنه لما حج وزار، وقف تجاه الروضة الشريفة وقال[٣٧]:.... فخرجت اليد الشريفة من القبر الشريف، فقبلها والناس ينظرون.

وقيل: إن هذه الحادثة وقعت للشيخ علي أبي شباك الرفاعي دفين القلعة بالقاهرة[٣٨]، وسواء أوقعت لهذا، أو لذاك فهي مقطوع بكذبها، لأن هذا الحادث العظيم تتوفر الدواعي على نقله تواتراً، وقد ذكر ناقل هذه القصة أنه شاهدها جمع كبير قدروا بخمسين ألفاً. وأن ممن شهدها العارف الكبير الشيخ عبد القادر الجيلي، وهنأ الشيخ الرفاعي بهذه المنقبة العظيمة !! وهذا مما يؤيد القطع بكذب هذه القصة، إذ كيف يحضرها خمسون ألفاً أو أكثر أو أقل، ثم لا يرويها منهم إلا واحد أو اثنان من أغمار الناس ومجاهيلهم! وكيف لا يشير إليها الشيخ عبد القادر الجيلي في شيء من دروسه ولا مؤلفاته بطريق يعتمد عليه؟! ولم يذكرها الشعراني في الطبقات[٣٩]، مع أنه يذكر ما هو أقل شأناً منها بكثير، وقد رأيت رسالة مطبوعة - في إثبات هذه الحكاية - منسوبة للحافظ السيوطي[٤٠]، ولا تصح نسبتها إليه[٤١]، وما أكثر ما نسب للحافظ السيوطي من الكتب التي لم يؤلفها...».

ثم وقفت على رسالة خاصة للشيخ عبد الله الغماري سماها «النقد المبرم لرسالة الشرف المحتم»، وأتى فيها بما يثبت عدم صحة نسبتها إلى السيوطي[42].

وبذلك يتضح ادعاء المؤلف على شيوخه وتلفيقه الأسانيد عنهم!! وما يقال على هذا الطريق يقال على الطريقين الرابع والخامس، فهما يعودان إلى السيوطي أيضا.

وحتى لو ثبتت نسبة هذه الرسالة إلى السيوطي فإن الأسانيد المذكورة فيها خاصة بها، فمن أين أتى المؤلف بأنه يروي بهذه الطرق عن الرفاعي كلّ ما له[43]؟!!

الطريق السادس: عن الشيخين الغماري والفاداني... عن سبط ابن الجوزي عن الرفاعي.

وقد سبق بيان هذا الادعاء، وأن سبط ابن الجوزي ولد بعد موت الرفاعي!

الطريق السابع: عن الفاداني... عن عبد العزيز الديريني عن أبي الفتح الواسطي عن الرفاعي (بكل ما له من رواية ودراية وعلوم الشريعة والحقيقة ومنها علوم القوم)[44].

وهذا سند مفترى ولا دليل عليه:

نعم قال الشعراني في ترجمة الشيخ أبي الفتح الواسطي: «وأخذ عنه خلائق لا يحصون، منهم... الشيخ عبد العزيز الدريني»[45].

ولكنه لم يقل: ماذا أخذ، وكذلك لا يوجد نص على أن الواسطي قال: «أخبرنا قطب الأقطاب وشيخ الشيوخ الإمام أبو العباس أحمد الرفاعي بكل ما له من رواية ودراية وعلوم الشريعة والحقيقة ومنها علوم القوم»[46].

ثم أين ذكر الفاداني هذا السند؟

وبعد: فهذه نظرات في هذا «المسند» المفترى، ولم أستقص، وإني أدعو المؤلف الشيخ «عبد السلام بن حبوس» إلى إعادة النظر والرجوع عن هذا التزييف، والكف عن التلاعب بأسانيد العلماء، وأن يتقي الله في نفسه وفي المسلمين وفي علمائهم وصلحائهم وزهادهم.

وأقول له: إن الانتماء إلى هؤلاء العلماء والصلحاء والزهاد يكون باتباع هديهم الصافي المبارك، لا بالتفاخر على الناس بصنع أسانيد تتصل بهم.

لقد كان الإمام الرفاعي محدّثاً، وحسبنا شهادة الإمام الذهبي، فقد ذكره في كتابه «المعين في طبقات المحدثين» فقال - وهو يعدد أهل الطبقة الثانية والعشرين -:

«والقدوة الشيخ أحمد بن علي بن يحيى الرفاعي بالبطائح»[47].

ويضاف إلى هذا أن الشيخ أحمد بن جلال بن محمد اللاري المصري قال في كتابه «جلاء الصدا في سيرة إمام الهدى»[48] - يعني السيد الرفاعي -:

«وفي بعض السير[49]: كان السيد أحمد رضي الله تعالى عنه فقيهاً مفتياً قارئاً عالماً مجوداً محدثاً وله إجازة وروايات عالية».

أما التزيد والتفصيل، بلا برهان ولا دليل، فهذا مرفوض تماماً، وهو لا يخدم الرفاعي إطلاقاً.

والله من وراء القصد.

نتائج البحث

خلص هذا البحث إلى عدّة نتائج، أبرزها:

١- إنّ هذا الكتاب الذي ظهر بعنوان ((مسند الإمام قطب الأقطاب وشيخ العارفين أبي العباس أحمد الرفاعي رضي الله عنه المتوفى سنة (٥٧٨هـ) في الحديث الشريف)) كتاب مصنوع لا يمت إلى الرفاعي بصلة.

٢- إنّ الطريقة التي اتبعها المؤلف في صنع هذا المسند لا تصح أبداً في تأليف المسانيد، فليس من المعروف ولا الجائز أن يعمد أحد إلى كتاب فيه أحاديث غير معزوة ولا مخرجة، فيخرجها من كتب الحديث، ثم يركب أسانيد من صاحب ذلك الكتاب إلى أصحاب تلك الكتب، ثم يقول: هذا مسند فلان!

٣- إنّ ادعاء رواية الرفاعي بالإجازة العامة كل ما لدى الشيوخ المذكورين في «أربعينه» لا دليل عليه، ومثله الادعاء بأن طبقة شيوخه يروون عن شيوخهم كل ما لديهم أيضاً.

٤- إنّ رواية راو عن شيخه حديثاً من كتاب أو جزء لا تعني بالضرورة أنه يروي جميع ذلك الكتاب أو الجزء، فقد يكون انتقى عليه، أو فاته شيء. خاصة إذا لم ينص على ذلك الكتاب أو الجزء.

٥- إن رواية الرفاعي عن الخليفة الناصر لا تصح ولا تمكن. فقد توفي الرفاعي سنة (٥٧٨هـ)، وبدأ الخليفة الناصر الإجازة سنة (٦٠٨هـ)، وعلى هذا لا بد من البحث عن نسخة خطيةٍ من هذه ((الأربعين)) لتحقيق هذا الأمر، وللتثبت من صحة نسبة هذه ((الأربعين)) إليه.

٦- إن الرواية عن الرفاعي من طريق سبط ابن الجوزي لا تصح، لأنه ولد بعد وفاة الرفاعي بعدة سنوات!

٧- إن الرواية عن الرفاعي من طريق الغماري...عن السيوطي في رسالة ((الشرف المحتم)) لا تصح، لأنَّ الغماري يرى عدم صحة نسبة هذه الرسالة إلى السيوطي أصلاً.

إلى غير ذلك من النتائج المبثوثة داخل البحث.

التوصيات

١- أوصي كل من له علاقة بصدور هذا الكتاب أن يعمل على سحبه وطيّه، فقد خُدِعَ به أناس وراحوا يتداولونه بالإجازة والقراءة!

٢- تقييد الإجازة العامة، وأن لا تعطى لأي كان، فقد يترتب على هذا مشكلات خطيرة، ودعاوى كبيرة.

٣- كما أوصي بإطلاق نداء إلى المشتغلين بالرواية والإجازة أن يوجهوا عنايتهم إلى ما هو أولى وأنفع، وهو الاهتمام بالدراية، وإظهار المنهج النبوي في الاعتقاد والعمل والسلوك، وبثه في صفوف الأمة، فهي أحوج ما تكون إليه في هذه الأيام.

أما الاشتغال بالشكل والوقوف عنده فلا ثمرة منه ولا جدوى فيه.

٤- دعوة أهل الاختصاص إلى الكتابة في جهود العلماء وموافقتهم الصارمة ممن ركب إسناداً أو ادعى سماعاً، وبيان ذلك بياناً شافياً يزيد الثقة بنقل السنة، والطمأنينية لصحتها وسلامتها. ■

الحواشي

(١) الهُمامي: نسبة إلى «الهُمامية» بلدة من نواحي واسط... منسوبة إلى همام الدين الأسدي. انظر معجم البلدان (٤١٠/٥). وقد تحرفت في هذا المسند صـ٢٤ إلى الحمامي - بالحاء -.

(٢) لست الآن بصدد إثبات النسبة أو نفيها. فلذلك مجال آخر.

(٣) والتزمت ذكر الأسماء هنا كما ذكرت هناك، وما كان بين معكوفين فهو زيادة مني.

(٤) هكذا عُرّف به مرتين. وهذا غريب على أسلوب الرفاعي.

(٥) أقول: إن رواية الإمام الرفاعي عن الخليفة الناصر لا تصح إطلاقاً للأدلة الآتية:

١- ذُكر في مقدمة حالة أهل الحقيقة المشتمل على الأحاديث الأربعين أن هذا الكتاب أُلقي برواق أم عبيدة [في واسط العراق] عام (٥٤٩ هـ)، وولد الخليفة الناصر سنة (٥٥٣هـ)!

٢- لم يبدأ الناصر بإجازة العلماء والملوك من أهل عصره إلا بعد وفاة الرفاعي بزمن. قال الإمام الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (٢٢-٦٤/٦٥) في ترجمة الحافظ مفيد بغداد أبي العباس أحمد بن أحمد البندنيجي ثم البغدادي الأَزَجي المعدِّل (٥٤١-٦١٥ هـ): «امتحن بأن شهد في سجل باطل، فصفع على حمار، وحبس مدة في سنة ثمان وثمانين [وخمسمائة]. وخمل، وكان أخوه تميم قد استجاز للإمام الناصر جماعة، فأظهر الإجازة فأنعم عليه. فتكلم في أخيه. وأنه ما شهد بزور محض... فأعاده الناصر إلى العدالة...».

وأخوه تميم هذا ولد سنة (٥٤٥ هـ). وتوفي سنة (٥٩٧ هـ). وترجمته في السير (٢٢/٦٥-٦٦)، وقال الذهبي أيضاً في ترجمة الخليفة الناصر (١٩٧/٢٢):

«قال الموفق عبد اللطيف: وفي وسط ولايته اشتغل برواية الحديث، واستناب نواباً يروون عنه، وأجرى عليهم الجرايات. وكتب للملوك والعلماء إجازات...».

وقد ولي الخلافة سنة (٥٧٥ هـ) إلى (٦٢٢ هـ).

فقد ظهرت الإجازة له سنة (٥٨٨ هـ) أي بعد وفاة الرفاعي بعشر سنوات، ويبدو من كلام الموفق عبد اللطيف البغدادي أنه لم يجز فوراً، بل تأخر هذا إلى وسط ولايته. وهذا يثير التساؤل والحيرة، ثم رأيت في تاريخ الإسلام في حوادث سنة ٦٠٧ (٢٩/٤٣): «وفيها أظهر الناصر لدين الله الإجازة التي أخذت له من الشيوخ، وخرّج عنهم جزءاً أو خُرِّجَ له، وهو المسمى بروح العارفين. وأجازه للأكابر». فكيف يروي عنه الرفاعي. وقد توفي سنة (٥٧٨هـ)؟

أما الجزء المذكور (روح العارفين) فقد طبع مؤخراً، والحديث الذي نسب إلى الرفاعي روايته عن الناصر هو فيه برقم (٤٠) ص ٧٨-٧٩، ولعلي أتناول هذا الموضوع لاحقاً - إن شاء الله - وحسبنا الآن هذه الإشارة.

(٦) الموطأ رواية الزهري (٧٦/٢). وما بين المعكوفين زيادة منه.

(٧) هو الحديث الثاني عشر.

(٨) ولأنه لم يذكر الأولية تجاهله. وأتى بسند مركب!

(٩) وهنا يجب القول: إنه لا يلزم من ذكر حديث في كتاب أن يكون مؤلفه يرويه بالسند، وهذا معلوم مشهور متفق عليه. ثم يُقال: هل ثبتت نسبة هذه الكتب إلى الرفاعي حتى نسند له هذه الأحاديث؟!

(١٠) أدعو بهذه المناسبة إلى تقييد الإجازة العامة. وألَّا تعطى لأيٍ كان، فقد يترتب على هذا مشكلات خطيرة ودعاوى كبيرة. كما هو الحالُ هنا.

(١١) وهذا فضلاً عن الأخطاء النحوية وغيرها، أما الأخطاء المطبعية فحدث ولا حرج!

(١٢) انظر ترجمته في صدر «المختار من تاريخ ابن الجزري» للذهبي صـ١٣-٢٤.

(١٣) تاريخ الإسلام (٢٥٥/٤٠).

(١٤) (٤٢/١)، ومرآة الزمان لسبط ابن الجوزي كما هو معلوم.

(١٥) في ترجمة جده الإمام أبي الفرج ابن الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ) في وفيات الأعيان (١٤٢/٣).

(١٦) وقد أثبتها الدكتور إحسان عباس في ترجمته للسبط في صدر تحقيقه لمرآة الزمان (٩/١): (٥٨١ هـ).

(١٧) (٢٣٦/٨) من الطبعة الهندية.

(١٨) وقد استدرك محقق شذرات الذهب السيد محمود الأرناؤوط هذه الجملة من مرآة الزمان في طبعته الجديدة. انظر الشذرات (٤٢٨/٦).

(١٩) انظر شذرات الذهب (٤٥٧/٦).

(٢٠) (٢٥٣/٤٠-٢٥٤).

(٢١) أي طريق عبد الغني بن نقطة هذا.

(٢٢) المعروف أنه لبس الخرقة من أبيه الشيخ محيي الدين إبراهيم عن الإمام الرفاعي. انظر مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لابن الجزري صـ٨٤-٨٥ (وتحرف الفاروثي إلى الفاروبي!). وفي «إرسال الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد» للشيخ محمد بن الطيب الفاسي (مخطوط) رواية الشيخ محيي الدين إبراهيم عن أبيه عمر عن الإمام الرفاعي.

(٢٣) بناته ؟!! ولعله سقط في الطبع كلمة: إحدى. وفي الحالين فالأمر مستغرب.

(٢٤) انظر صـ٥١.

(٢٥) هو فيها الحديث الثامن عشر.

(٢٦) لست الآن بصدد تأييد هذا الرأي أو نفيه. وقد اختلف الناس في الحكم على شخصية الشيخ أبي الهدى الصيادي (١٢٦٦-١٣٢٧ هـ) اختلافاً كثيراً، ومثل هذا الموضوع جدير بالدراسة والبحث والتأمل، ومصادره كثيرة.

(٢٧) كان عليه أن يبين أنه ربط السند من الرافعي إلى الرفاعي في ضوء «سواد العينين» ولا أدري لماذا تجاهل هذا؟ وليس في «سواد العينين» رواية حديث، وإنما هو مناقب وأخبار، فاعْجَبْ لهذا الخلط!

(٢٨) وهؤلاء العلماء هم:

- النووي (ت: ٦٧٦ هـ) في «تهذيب الأسماء واللغات». (٢٦٤/٢)

- الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ) في «تاريخ الإسلام» (١٥٧/٤٥). و«سير أعلام النبلاء» (٢٢/٢٥٢-٢٥٥). و«العبر» (١٩٠/٣)، و «دول الإسلام». (١٢٩/٢)

- ابن الوردي (ت: ٧٤٩ هـ) في «تاريخه». (٢١٢/٢)

- الصفدي (ت: ٧٦٤ هـ) في «الوافي بالوفيات». (١٩/٩٢-٩٣)

- ابن شاكر الكتبي (ت: ٧٦٤ هـ) في «فوات الوفيات». (٢/٣٧٦-٣٧٧)

- اليافعي (ت: ٧٦٨ هـ) في «مرآة الجنان». (٥٦/٤)

- السبكي (ت: ٧٧١ هـ) في «طبقات الشافعية الكبرى». (٨/٢٨١-٢٩٣)

- الإسنوي (ت: ٧٧٢ هـ) في «طبقات الشافعية». (٢٨١/١)

- ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ) في «طبقات الفقهاء الشافعيين». (٢/٨١٤-٨١٧)

- محمد بن رافع السلامي (ت: ٧٧٤ هـ) في رسالته «ترجمة الإمام إمام الدين أبي القاسم الرافعي» (مخطوطة).

- ابن الملقن (ت: ٨٠٤ هـ) في «البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير» (١/٤٤٥-٤٨٢). عليه أحال في «العقد المذهب» صـ١٥٣.

- ابن قاضي شهبة (ت: ٨٥١ هـ) في «طبقات الشافعية». (٧٥/٢).

- السيوطي (ت: ٩١١ هـ) في «طبقات المفسرين» صـ٦٠.

- الداوودي (ت: ٩٤٥ هـ) في «طبقات المفسرين». (١/٣٤١-٣٤٤).

- طاش كبري زاده (ت: ٩٦٨ هـ) في «مفتاح السعادة ومصباح السيادة». (٢/١٠٠-١٠٢).

- ابن هداية الله (ت: ١٠١٤ هـ) في «طبقات الشافعية» صـ٢١٩.

- ابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩ هـ) في «شذرات الذهب». (٧/١٨٩-١٩١).

ولم يذكره أيضاً الحاج خليفة في «كشف الظنون». وعبد اللطيف بن محمد رياضي زاده في «أسماء الكتب»، وأحمد عطية في «القاموس الإسلامي» (٤٧٥/٢)، وكحالة في «معجم المؤلفين». (٣/٦).

(٢٩) ولهذا ذكره البغدادي (ت: ١٣٣٩ هـ) في كتابه «إيضاح المكنون» (٣٠/٢) و«هدية العارفين» (٦١٠/١) وعليه اعتمد علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود في ذكره ونسبته إليه في ترجمة الرافعي في مقدمة كتابه «العزيز شرح الوجيز». (٤١٥/١).

(٣٠) الأعلام (٥٥/٤)، وانظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف إليان سركيس صـ٩٢٥ فقد تشكك فيه أيضاً.

(٣١) طالعت هذا الكتاب قديماً ودونت ملحوظاتي على حواشيه، ولعل الله ييسر لي استخلاصها في بحث.

(٣٢) لم يذكر المؤلف هنا أيضاً أنه ربط الأسانيد ربطاً بالرجال المذكورين في هذه الرسالة، ولم يذكرها أصلاً!! وهكذا جعل سندَ هذه القصة سنداً حديثياً عاماً!

(٣٣) ذكرها إسماعيل باشا البغدادي - ولابد أنه اعتمد على النسخة المطبوعة - في إيضاح المكنون (٤٧/٢). وإليه عزاها الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال في «مكتبة الجلال السيوطي» صـ٢٣٥. والباحثان أحمد الخازندار ومحمد

إبراهيم الشيباني في «دليل مخطوطات السيوطي وأماكن وجودها» صـ٢٧٠، ولم يذكروا لها نسخة مخطوطة.

(٣٤) في ضمن «الحاوي للفتاوى» (٢/٤٤٦-٤٤٧)، وقد وقفت عليها مخطوطة في مكتبة المتحف العراقي ببغداد، والنص فيها كالنص في المطبوع.

وللشيخ محمد بن طولون (٨٨٠-٩٥٣ هـ): «أنجم الفلك في إمكان رؤية النبي والملك»، ذكره لنفسه في «الفلك المشحون» انظر صـ٧٨، وأشار المحقق إلى صورة من نسخة المؤلف توجد بالمكتبة التيمورية برقم (٢٠٢ مجاميع) وتقع في (١٣) صفحة فينبغي مراجعته.

فائدة: لشيخنا العلامة السيد عبد العزيز الغماري (ت: ١٤١٧ هـ): «نظم اللآل فيما أخذه الشمس ابن طولون من كتب الجلال» مخطوط، انظر «فتح العزيز في أسانيد السيد عبد العزيز» صـ٢٩.

(٣٥) هذا اللفظ مشعر بالضعف، انظر مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب «صفحات من صبر العلماء» للأستاذ الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله صـ٧.

(٣٦) صـ٢٨-٢٩.

(٣٧) البيتين المذكورين آنفاً، ولكن فيهما: نوبة الأشباح، بدل: دولة..

(٣٨) قلت: جاء هذا في «نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار» للشيخ مؤمن الشبلنجي صـ٢٥٢.

(٣٩) انظر ترجمة الرفاعي فيه (١/١٤٠-١٤٥)، وفيها تصحيفات كثيرة.

(٤٠) أي «الشرف المحتم»، وقد سماها إبراهيم الرفاعي ناشر «حالة أهل الحقيقة» في طبعة مصرية سنة (١٤١٣ هـ) صـ٦: «الكنز المطلسم في مد يد النبي ﷺ لولده الغوث الرفاعي الأعظم»، وهذا خلط، فهذا اسم كتاب لأبي الهدى الصيادي، وهو مطبوع سنة (١٣١٣ هـ).

(٤١) وقد علق الشيخ هنا قائلا: «نعم، نقل السيوطي هذه الحكاية في كتابه «تنوير الحلك» عن بعض المجاميع !!».

قلت: وسبق نقل هذا.

(٤٢) انظر صـ٢٢-٢٥ من كتابه «أولياء وكرامات».

(٤٣) انظر المسند صـ٥٢.

(٤٤) المسند صـ٥٤.

(٤٥) الطبقات (١/٢٠٢).

(٤٦) المسند صـ٥٤.

(٤٧) المعين صـ١٧٧ من طبعة الدكتور همام سعيد، وصـ٢٥٣ من طبعة الدكتور محمد زينهم محمد عرب.

(٤٨) ما يزال مخطوطاً، ومنه نسخ في مكتبة الأوقاف المركزية ببغداد والأوقاف المركزية بالموصل ومكتبة جامعة البصرة، ومكتبة السيد شاكر آل غلام الرفاعي - رحمه الله - في سامراء، وبحثت عن ترجمة لمؤلفه المذكور فلم أجد شيئاً حتى الآن.

(٤٩) هكذا قال الشيخ اللاري، ولم يصرح باسم هذا الكتاب ولا اسم مؤلفه !

المصادر والمراجع:

١- إرسال الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد (ثبت) الشيخ محمد بن الطيب الفاسي، مصور عن مخطوط في مكتبة الأستاذ الدكتور عامر حسن صبري.

٢- أسماء الكتب لعبد اللطيف بن محمد رياضي زاده، تحـ: د. محمد التونجي، مكتبة الخانجي - مصر.

٣- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، ط١١ (١٩٩٥).

٤- البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير لابن الملقن، تحـ: جمال محمد السيد، دار العاصمة - الرياض، ط١ (١٤١٤).

٥- تاريخ ابن الوردي، مصور عن طبعة المطبعة الحيدرية في النجف التي كانت في (١٣٨٩-١٩٦٩).

٦- تاريخ الإسلام للذهبي. تح: د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي - بيروت، ط١ (١٤١٧-١٩٩٦).

٧- ترجمة الإمام إمام الدين أبي القاسم الرافعي لمحمد رافع السلامي، مصورة عن مخطوطة في مكتبة الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء.

٨- تنوير الحلك للسيوطي في ضمن «الحاوي للفتاوي»، تحـ: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت. (١٤١١-١٩٩٠). ونسخة مخطوطة في مكتبة المتحف العراقي ببغداد.

٩- تهذيب الأسماء واللغات للنووي، مصورة دار الكتب العلمية - بيروت عن الطبعة المنيرية.

١٠- جلاء الصدا في سيرة إمام الهدى لأحمد بن جلال بن

محمد اللاري المصري. مصور عن مخطوط. في خزانتي.

١١- حالة أهل الحقيقة مع الله للسيد أحمد الرفاعي، نشره في مصر: إبراهيم بن خلف الله الرفاعي، ط١ (١٤١٣-١٩٩٣)، مطابع الأهرام.

١٢- دليل مخطوطات السيوطي وأماكن وجودها لأحمد الخازندار ومحمد إبراهيم الشيباني. مكتبة ابن تيمية - الكويت، ط١ (١٤٠٣-١٩٨٣).

١٣- دول الإسلام للذهبي. إدارة إحياء التراث الإسلامي - قطر.

١٤- ذيل مرآة الزمان لقطب الدين اليونيني، مصورة دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، (١٤١٢-١٩٩٢) عن طبعة الهند (١٩٦٠).

١٥- روح العارفين من كلام سيد المرسلين. للخليفة الناصر لدين الله العباسي. تح. د. بدري محمد فهد. دار الفكر. عمّان، ط١، (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

١٦- سواد العينين في مناقب أبي العلمين المنسوب إلى عبد الكريم الرافعي، نشره عبد الحكيم بن سليم عبد الباسط السقباني الدمشقي - دمشق في ضمن مجموع سماه «سماع وشراب».

١٧- سير أعلام النبلاء للذهبي. تحـ: مجموعة من الأساتذة. مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٨- شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي. تحـ: محمود الأرناؤوط. دار ابن كثير - بيروت، ط١ (١٤٠٦-١٩٨٦).

١٩- الشرف المحتم المنسوب إلى السيوطي. نشره ثانية عبد الحكيم بن سليم عبد الباسط السقباني الدمشقي - دمشق في ضمن مجموع سماه: «سماع وشراب».

٢٠- صفحات من صبر العلماء لأبي غدة، دار القلم - بيروت، ط٤ (١٤١٤-١٩٩٤).

٢١- طبقات الشافعية الكبرى للسبكي. تحـ: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناجي. دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.

٢٢- طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة. تحـ: د. الحافظ عبد العليم خان. عالم الكتب - بيروت. ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).

٢٣- طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني. تحـ: عادل نهويض، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط٣ (١٤٠٢-١٩٨٢).

٢٤- طبقات الشافعية للإسنوي. تحـ: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).

٢٥- طبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير، تحـ: د. أحمد عمر هاشم و د. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، (١٤١٣-١٩٩٣).

٢٦- الطبقات الكبرى للشعراني. مصورة دار الفكر - بيروت.

٢٧- طبقات المفسرين للداودي. دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٨- طبقات المفسرين للسيوطي. دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٩- العبر للذهبي، تحـ: محمد السعيد بن بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٥).

٣٠- العزيز شرح الوجيز لعبد الكريم الرافعي، تحـ: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ (١٤١٧-١٩٩٧).

٣١- العقد المذهب لابن الملقن، دار الكتب العلمية - بيروت. ط١ (١٤١٧-١٩٩٧).

٣٢- فتح العزيز في أسانيد السيد عبد العزيز، تخريج محمود سعيد ممدوح، دار البصائر - دمشق، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٥).

٣٣- الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون، تحـ: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم - بيروت، ط١ (١٤١٦-١٩٩٦).

٣٤- فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي، تحـ: د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت. (١٩٧٤).

٣٥- القاموس الإسلامي لأحمد عطية، ط القاهرة.

٣٦- كشف الظنون للحاج خليفة، مصورة دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٣٧- المختار من تاريخ ابن الجزري للذهبي، تحـ: خضير المنشداوي، دار الكتاب العربي، ط١ (١٤٠٨-١٩٨٨).

٣٨- مرآة الجنان لليافعي. دار الكتاب الإسلامي - القاهرة. ط٢ (١٤١٣-١٩٩٣).

٣٩- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط ابن الجوزي، جـ١ تحـ: د. إحسان عباس، دار الشروق - بيروت، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٥). والطبعة الهندية.

٤٠- مسند الإمام قطب الأقطاب وشيخ العارفين أبي العباس أحمد الرفاعي، لعبد السلام بن محمد بن حبوس، دون تاريخ ولا مكان.

٤١- مصباح الزجاجة في فوائد صلاة الحاجة لعبد الله الغماري، عالم الكتب - بيروت، ط٢ (١٤٠٥-١٩٨٥).

٤٢- معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صادر - بيروت.

٤٣- معجم المؤلفين لكحالة. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٤٤- معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف إليان سركيس. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة.

٤٥- المعين في طبقات المحدثين للذهبي، تحـ: د.همام سعيد، دار الفرقان - عمان. ط١ (١٤٠٤-١٩٨٤). و تحـ: د. محمد زينهم محمد غرب. دار الصحوة - القاهرة، ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).

٤٦- مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، مصورة دار الكتب العلمية - بيروت.

٤٧- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي، تحـ: عبد الله محمد الصديق الغماري. مصورة دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).

٤٨- مكتبة الجلال السيوطي لأحمد الشرقاوي إقبال. دار الغرب - الرباط. (١٣٩٧-١٩٧٧).

٤٩- مناقب أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب لابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ)، تحـ: طارق الطنطاوي. مكتبة القرآن - القاهرة، ط١ (١٩٩٤).

٥٠- الموطأ برواية أبي مصعب الزهري، تحـ: د. بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١ (١٤١٢-١٩٩١).

٥١- النقد المبرم لرسالة الشرف المحتم لعبد الله الغماري ضمن «أولياء وكرامات» له. مكتبة القاهرة، ط١ (١٤١٩-١٩٩٨).

٥٢- نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار لمؤمن الشبلنجي. دار الفكر - بيروت.

٥٣- هدية العارفين لإسماعيل البغدادي. مصورة دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٥٤- الوافي بالوفيات للصفدي، جـ١٩ بعناية: رضوان السيد، دار النشر فرانز شتايز شتوتكارت، (١٤١٣-١٩٩٣).

٥٥- وفيات الأعيان لابن خلكان. تحـ: د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت.



دور المقاصد في الدعوة

د. نور الدين طوابة
جامعة أدرار- الجزائر



مقدمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

لما كانت الشريعة الإسلامية تهدف لتحقيق مصالح العباد العاجلة والآجلة، فإن مقاصد الشريعة هي تلك الغايات والمصالح التي وضعت الشريعة لأجل الوصول إليها.

من هذا المنطلق تكمن أهمية هذا العلم الذي ولد بولادة هذا الدين، والذي استمر حتى يومنا هذا، يفتر مرة ويقوى أخرى؛ فقد ذكره الكثير من العلماء القدامى بين طيات كتبهم. كما شعر بأهميته المحدثون فألفوا فيه المصنفات النفيسة.

وبالرغم من ذلك فإن الاهتمام لا يزال منقوصا، حيث بقي هذا العلم محصورا في علاقته مع الفقه وأصوله دون غيرهما من علوم الشريعة. مما أبقى جهود العلماء في باقي العلوم الشرعية والإنسانية محدودة من ناحية البحوث والنتائج.

وتأسيسا على ذلك فإنه صار من الضرورة بمكان تفعيل علم المقاصد لتشمل فائدته مختلف علوم الشريعة إضافة للعلوم الأخرى.

وسأحاول التطرق في بحثي هذا إلى مدى أهمية علم المقاصد ودوره في الدعوة وعلاقته بها كعلم من علوم الشريعة أولا وعلاقته بالدعوة كممارسة وتبليغ لدين الله والذي هو أشرف مقصد من إنزال هذه الشريعة على رسول الله - ﷺ - وسأركز في حديثي على هذه العناصر:

المبحث الأول: بين المقاصد والدعوة

١- مفهوم الدعوة :

أ - الدعوة بمعنى الإسلام ب - الدعوة بمعنى التبليغ

٢ - مفهوم المقاصد :

٣ - حكم الدعوة إلى الله وعلاقتها بالمقاصد

٤ - أهمية علم المقاصد ومدى استفادة الداعية من هذا العلم

٥ - خطورة غياب الأهداف والمقاصد في الدعوة

المبحث الثاني: أمثلة عن إسهام المقاصد في الدعوة

أولا - فقه الواقع كمقصد من المقاصد في الدعوة

من أساسيات فقه الواقع ومقاصده في مجال الدعوة

ثانيا - فقه المصلحة كمقصد من المقاصد في الدعوة

أ - مع الدعاة

ب - مع المدعوين

ج - في تبليغ الدعوة وتحقيق أهدافها.

المبحث الأول: بين المقاصد والدعوة

١ - مفهوم الدعوة :

كلمة الدعوة من الناحية الاصطلاحية هي من الألفاظ المشتركة التي تطلق على الإسلام أو الرسالة، وعلى عملية تبليغه ونشره بين الناس، والسياق هو الذي يحدد معناها وعلى هذا الأساس فإن التعريف الاصطلاحي للدعوة بمعناها الأول يختلف عن معنى الدعوة في تعريفها الثاني، ولهذا يجدر بنا أن نتعرض للتعريف الاصطلاحي لكلا المعنيين من خلال أقوال العلماء المتعددة في الموضوع، دون أن ننسى الإشارة إلى أنه لا يوجد في كتب العلماء المتقدمين تعريف لمصطلح الدعوة على نحو التعاريف التي دوّنها المتأخرون والسبب في ذلك - كما رجحه بعض الباحثين - يرجع إلى أنهم كانوا يمارسون الدعوة، ويعيشونها في كل نواحي حياتهم الاجتماعية والعملية[١] لأجل ذلك لم يكن لهم اهتمام بالجانب التنظيري.

أ - الدعوة بمعنى الإسلام :

ذكر العلماء المشتغلون بالدعوة الإسلامية عدة تعاريف للدعوة بهذا المعنى منها: أن الدعوة هي دين الله الذي ارتضاه للعالمين، تمكينا لخلافتهم ... ورعاية لشؤونهم، وحماية لوحدتهم ... وإشاعة للحق والعدل فيما بينهم[٢].

كما عرفت بأنها: الخضوع لله، والانقياد لتعاليمه، وهي الدين الذي ارتضاه الله للعالمين وأنزل تعاليمه على رسوله، وهي النظام العام الشامل لأمور الحياة، ومناهج السلوك التي جاء بها النبي - ﷺ - من ربه ليبلغها إلى الناس[٣].

ب - الدعوة بمعنى التبليغ:

عرفت الدعوة بهذا المعنى بتعاريف متعددة لا تخرج عنها، من ذلك أن الدعوة تعني: "نقل الناس من محيط إلى محيط" ثم عقب صاحب هذا التعريف بقوله: "ومن ظنها غير ذلك فقد جهل نفسه ورسالته"[٤].

وهناك من استخلص تعريفا للدعوة فقال: "هي الطلب بشدة وحث على الدخول في دين الإسلام اعتقادا وقولا وعملا، ظاهرا وباطنا"[٥].

وعرفت الدعوة بأنها: "طلب الناس وسوقهم إلى الإسلام، وحثهم على الأخذ به" وهي كذلك "تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة"[٦].

وقيل إنها: "قيام العلماء المستنيرين في الدين بتعليم الجمهور من العامة ما يبصرهم بأمور دينهم ودنياهم على قدر الطاقة "[٧].

ومن الباحثين من رأى أن الدعوة هي الكشف عما اشتملت عليه من عقيدة صحيحة وما دعت إليه من سلوك قويم، وما شرعته من أخلاق وقيم تحتاج إليها الإنسانية في حياتها الدنيوية[٨].

وعرفت الدعوة كذلك بأنها: "القيام بنشر الإسلام وجذب الناس إليه بالوسيلة المناسبة"[٩].

وهناك الكثير من التعاريف التي ذكرها علماء الاختصاص في مؤلفاتهم المتعددة[١٠]، ولكن المجال هنا لا يتسع لذكرها جميعا.

ومن خلال التمعن في هذه الأقوال ظهر لنا أنه لا يوجد أي تنافر أو تناقض بين هذه التعاريف رغم تعددها، إنما هي من باب اختلاف التنوع لا من باب اختلاف التضاد، إذ إن كل تعريف للدعوة من التعاريف السابقة الذكر ركّز على جانب من جوانب الدعوة، ولعل أهم تعريف وأشمله لهذا المصطلح، التعريف القائل بأن الدعوة هي :"تبليغ الإسلام للناس وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة"[١١]، فهذا التعريف يبدو لي أنه أحاط بمختلف معاني وأبرز المعنى الذي نقصده من الدعوة في هذا البحث وهو النشر والتبليغ وذلك أن لفظ الدعوة إذا أطلق فهو ينصرف بداهة إلى المعنى الذي أشرنا إليه سابقا؛ وهو الدعوة إلى الإسلام ونشره لأن هذا المعنى له شواهد كثيرة من الآيات والأحاديث تؤيده.

٢ - مفهوم المقاصد :

إن الكثير من علماء الأصول ومن خاضوا في علم المقاصد من القدامى السابقين لم يحددوا تعريفا واضحا للمقاصد إنما كانت لهم استعمالات واصطلاحات واضحة ومطولة، وكانوا يعبرون عنها بتعبيرات مختلفة: كالحكمة ورفع الضرر ودفع المشقة والضيق إلى غير ذلك.

أما العلماء المعاصرون فقد تقاربت رؤيتهم الدالة على تعريف المقاصد مع العلماء قديما، حيث أصلوها وجعلوا منها علما قائما بذاته، منفردا باسم علم مقاصد الشريعة الإسلامية[١٢].

وبناء على ما سبق عرفت المقاصد على أنها المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية "في العقائد والعبادات والمعاملات" التي تحقق العبودية لله تعالى ومصلحة الخلق في الدارين[١٣]، وقد ورد في تعبيرات الفقهاء والأصوليين ما يدل على المقاصد الشيء الكثير كالغرض والقصد، ومحاسن الشريعة وأسرارها ونفي الضرر والمشقة، ورفع الحرج، ودفع الأذى والحاجيات والتحسينات، والمصالح والمفاسد، والرفق واللين، وجلب المنافع والتعليل والهدف، والغاية، والحكمة والعلة، والمناسبة وغير ذلك[١٤].

وخلاصة القول فإن المقاصد هي مقاصد الشارع من التشريع ونعني بها الغاية التي يرمي إليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام، وبذلك تكون الشريعة مستهدفة تحقيق مقصد عام، وهو إسعاد الأفراد

والجماعة، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني[١٥].

كما أن مقاصد الشارع تتضمن المصالح الآجلة والعاجلة، ومن أجل هذا صار القصد من التشريع هو تحقيق مصالح الدنيا والآخرة على حد سواء.

٢ - حكم الدعوة إلى الله وعلاقتها بالمقاصد:

جاء في القرآن الكريم جملة من الآيات تتحدث عن الدعوة، وضرورة القيام بها، والأجر الجزيل للقائمين بها، منها قوله تعالى لنبيه - عليه الصلاة والسلام -: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)[١٦]. وقوله -تعالى-: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** وأولئك هم المفلحون﴾[١٧]، ومن الأحاديث الواردة عن النبي -ﷺ- في هذا المجال قوله: " الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[١٨]، وقوله -ﷺ-: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[١٩].

مما ورد في الأدلة السابقة تبين لنا وجوب الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، لكن العلماء اختلفوا في نوعية هذا الوجوب هل هو على التعيين، أم على الكفاية[٢٠].

استدل العلماء الذين قالوا بالوجوب العيني بأدلة منها قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وأولئك هم المفلحون**﴾[٢١] وشاهدهم في الآية أن " من " في الآية للتبيين وليست للتبعيض وذلك بقرينة الأدلة الأخرى التالية، فتفيد هذه الآية عندهم توجيه الخطاب بالدعوة إلى جميع المكلفين، فتكون الدعوة واجبة على كل مسلم بقدر استطاعته[٢٢].

واستدل هذا الفريق كذلك بعموم قوله -ﷺ: "ليبلغ الشاهد الغائب فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه "[٢٣].

أما القائلون بالوجوب الكفائي في تبليغ الدعوة فاستدلوا بالآية نفسها، ومما جاء عن الرازي بعد تفسيره للآية (**ولتكن منكم أمة** ...) قوله: "أنا جمعنا على أن ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى أنه متى قام به البعض سقط عن الباقين"[٢٤].

وقال ابن كثير - رحمه الله - عند تفسيره لهذه الآية أيضا: "والمقصود من هذه الآية الكريمة أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن وان كان ذلك واجبا على كل فرد من الأمة بحسبه"[٢٥].

ومما ورد عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: "فالدعوة إلى الله واجبة على من اتبعه - أي الرسول ﷺ- وهم أمته يدعون إلى الله كما دعا إلى الله ... فالأمة كلها مخاطبة بفعل ذلك ولكن إذا قامت به طائفة سقط عن الباقين "[٢٦].

ولما كانت الدعوة إلى الله " تكليف شرعي وأمر رباني"[٢٧]، فهي واجبة بهذه الكيفية وهذا الرأي هو الأقرب للمنطق والصواب، وهو ما ذهب إليه وأكده جمع من الباحثين[٢٨] في ميدان الدعوة، إلا أن هذا لا يعفي أي أحد من مسؤولية القيام بالدعوة وتبليغها بل " يجب عليه أن يقوم من الدعوة بما يقدر عليه إذا لم يقم به غيره. فما قام به غيره سقط عنه وما عجز لم يطالب به، وأما ما

لم يقم به غيره وهو قادر عليه فعليه أن يقوم به ولهذا يجب على هذا أن يقوم بما لا يجب على هذا"[٢٩].

كما أنه يندب جميع المسلمين إلى القيام بالدعوة عملا بقوله تعالى: ﴿**ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين**﴾[٣٠] أضف إلى ذلك أن النصيحة ضرورية ومطلوبة من جميع المسلمين، كما أن نجاة المسلم في الحياة مشروطة بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر كما نبه على ذلك القرآن الكريم.

أما عن صلة المقاصد بالدعوة فهي كصلة الروح بالجسد، إذ لابد لكل حركة في الدعوة من مقصد شرعي تروم الوصول إليه في خطة آنية أو مستقبلية.

وإذا كانت مقاصده - سبحانه - من الخلق تنحصر في أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[٣١] وهذا المقصد عام في جميع الرسالات السماوية لقوله تعالى: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾[٣٢].

إذن فالله خلق عباده ليعبدوه ولا يشركوا به شيئا " الغاية الحميدة التي يحصل بها كمال بني آدم وسعادتهم ونجاتهم، هي معرفة الله ومحبته وعبادته وحده لا شريك له، وهي حقيقة قول العبد لا إله إلا الله وبها بعث الرسل ونزلت جميع الكتب، ولا تصلح النفس ولا تزكو ولا تكمل إلا بذلك"[٣٣].

وإذا قصد الخالق من الخلق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فإن القصد لا يستلزم عودة ثمرة المقصود إلى القاصد، ولذلك عندما نقول قصد الشارع فيجب ألا يتطرق إلى الأذهان أن ثمرة معرفة الله وعبادته دون غيره ستعود إليه سبحانه وتعالى علوا كبيرا، بل إن جميع ثمرات التكليف العاجلة والآجلة تعود إلى المكلف لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد**﴾[٣٤].

وكل هذا لا يتأتى إلا عن طريق الدعوة وحسن عرضها وتبليغها للمدعوين.

وما كان نشر دعوة الله ودينه من خلال بعثة الرسل إلا لتحقيق مقاصد الله في خلقه وأمره، مما يدل بكل تأكيد ووضوح على أن للشارع مقاصد من خلال تعبيد خلقه له عز وجل.

٤- أهمية علم المقاصد ومدى استفادة الداعية منه:

لما كان المسلم داعية بين قومه إلى الخير على قدر فهمه وعلمه وإمكاناته، كان لابد له من الكشف عن حقائق هذا الدين ومقاصده وغاياته وحكمه ليتكشف لكل الناس بأن دين الله يقصد إلى تحقيق مصالحهم، فيطالبهم بتطبيق أحكامه والالتزام بتعاليمه، وكلما تعمق في معرفة مقاصد الشريعة كلما كان طرحه ودعوته لهذا الدين مرغبا ومشوقا ومحذرا من الوقوع في المعاصي ومخالفة أوامر الشارع.

من أجل ذلك كان من الضرورة بمكان على الداعية أن ينتبه إلى سلم الأولويات في الدعوة إلى الله تعالى فيركز على الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينات، وما فيه مصلحة عامة على ما فيه

خاصة فيوضح قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾[٣٥]؛ ليبين أهمية حفظ النفس، وقتل القاتل، كما يوضح المقصد من قول تعالى ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾[٣٦] مما يؤكد على حفظ النسل، وهكذا يكون دور المسلم الداعية إلى الله، ونحن في هذا العصر في أشد الحاجة إلى أطروحات ومناهج تعتمد تقديم الأهم على المهم، والأحسن على الحسن وترجيح الأصلح على الصالح ودرء الأفسد على الفاسد، وبهذا نفهم أن الداعية المسلم لابد له من التسلح بمعرفة علم المقاصد دون تعقيد لترسيخ العقيدة في قلوب المدعوين، وحتى يوافق قصده قصد الشارع ليكون مقبولا في أعماله عند الله وليتحقق فيه صفة المسلم الداعية إلى الله على بصيرة وعلم فيستطيع أن يدافع عن دينه وعقيدته إذا هوجم من أصحاب الغزو الفكري[٣٧].

والمجتهد على العموم والداعية على الخصوص يحتاج لمقاصد الشريعة حتى يستطيع فهم النصوص الشرعية وإعطاء أحكام فقهية صحيحة، وتطبيقها في واقعه الدعوي.

كما أنه لابد من الإحاطة بمسائل العرف، وعادات الناس حتى يتحقق للداعية المقصد الشرعي من الدعوة ألا وهو حسن العرض وفقه التبليغ والوصول إلى الهدف الدعوي المنشود بأقصر الطرق وأوضح الأساليب وأيسر التكاليف.

أما إذا أهمل الدعاة الفقه المقاصدي في دعوتهم أو ربطوه بمصالح البشر ليخلصوا الاجتهاد من العقلية القديمة المتحجرة، التي تعتمد على استخدام وسائل قديمه لمواجهة مشاكل العصر المستجدة، والتي لا تصلح لها فإن هذا يجعل الشريعة تتهم بالعجز وعدم صلاحيتها لمواكبة الحضارة ومتطلبات الحياة المعقدة[٣٨].

فلابد من الاجتهاد المقاصدي حتى تتمتع الشريعة بالخلود، وقد أمر الله تعالى عباده بأن يتفقهوا في الدين وأن ينفروا لذلك، وهذا من أفضل أبواب الدعوة وأجلها قدرا عند العلماء.

وبناء على ما ذكر يعتبر الفقه المقاصدي هو الفقه الحضاري الذي يستغرق شعب المعرفة جميعا، ويمتد لآفاق الحياة جميعا بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستنفر العقل ويشحذ فاعليته كوسيلة لفهم الوحي وفهم المجتمع والواقع، وهذه المرجعيات نفسها تمثل دعائم الدعوة وأسسها المتينة.

٥ - خطورة غياب الأهداف والمقاصد في الدعوة:

إذا كان الهدف معناه في اللغة: كل مرتفع عظيم، من بناء أو كثيب رمل، أو جبل، ويطلق على الغرض وجمعه أهداف كغرض وأغراض[٣٩].

فإن المراد بأهداف الشريعة: مقاصدها التي شرعت الأحكام لتحقيقها، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أم عن طريق دفع المضار)[٤٠].

والأمثلة في ذلك كثيرة مما يدل على أن الشريعة تستهدف تحقيق مقصد عام ألا وهو: إسعاد الفرد والجماعة وحفظ النظام وتعميم الدنيا بكل ما يوصل البشرية إلى أوج مدارج الكمال والخير والمدنية " فالتشريع كله جلب مصالح، فما طلبه الشرع محقق للمصلحة إما عاجلا أو آجلا والمنهيات كلها مشتملة على المفاسد

والمضار"[41]، فشريعة الإسلام كما يذكر الشيخ الطاهر بن عاشور جاءت لما فيها صلاح البشرية في العاجل والآجل أي في حاضر الأمور وعواقبها، والمراد هنا بالعاجل والآجل كما قال: " أي حاضر الأمور وعواقبها وليس المراد بالآجل أمور الآخرة لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا"[42].

وبهذا نعلم أن هدف الشريعة وغايتها: هو مصلحة الإنسان كخليفة في الأرض ومفضل عند الله، وكمسؤول أمامه، وغاية الغايات هي تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة[43].

وهذه سنة كل داع إلى الله، وكأنه حكم على كل دعوة شديدة غليظة شاقة على الناس أن مصيرها الفشل، ولا يستجاب لها، وديننا دعوة ربانية، هي منهاج حياة متكامل، تلبي حاجات الناس كاملة، دون أي تكلف لأن الله الذي خلق هذا الإنسان هو أعلم بما يصلحه وينفعه ويحقق له السعادة في الدارين، قال الله تعالى: ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾[44]، وهذه الدعوة مع أنها قائمة على التيسير لكنها ثقيلة على المنافقين.

إن الاجتهاد المقاصدي في مجال الدعوة هو اجتهاد لا يختص بالفقه فقط، أو أي علم من علوم العقيدة والشريعة بل بالفقه الحضاري العام الذي يمتد ليشمل كل آفاق الحياة، وهو الذي يستطيع استخدام أفضل الإمكانيات لتهديف حركة الأمة في كل زمان ومكان، وإننا لندرك أن خطر المشكلات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي هي غياب الأهداف والغايات والمقاصد الواضحة للدعوة بحسب الإمكانيات المتواضعة والظروف القاسية التي تحيط في هذا المجتمع.

إن العمل ليفسد عند فقدان معرفة مقصده وهدفه؛ لأن الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، وهذا ما يحدث بكل تأكيد في المجال الدعوي فلو لم يكن للدعوة هدف ومقصد تسعى إليه، فستبقى حبيسة أفراد معدودين، عند ذلك تكون قاطرة الدعوة قد ضلت طريقها.

المبحث الثاني: أمثلة عن إسهام المقاصد في الدعوة

أولا: - فقه الواقع كمقصد من المقاصد في الدعوة

قبل الحديث عن فقه الواقع كأمر واقع لابد من الإشارة إلى وجود لبنات أساسية تؤصل عليها هذا الفقه، وذلك بالرجوع إلى الآيات والأحاديث وأقوال العلماء وممارساتهم وهي التي يستدل بها في هذا المجال الحيوي.

ولعل أهم ما يوضح لنا منهج تطبيق فقه الواقع في الإسلام ما قاله أبو بكر رضي الله عنه عندما سمع عمر ينكر وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكره وذكّر جمهور المسلمين بهذه الآية: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم**﴾[45] فأبوبكر رضي الله عنه أخذ الآية وأنزلها على الواقع.

ومن فقه الواقع وتطبيقاته في الواقع ما فعله الإمام الشافعي رضي الله عنه من تغيير مذهبه القديم بالجديد في مصر وذلك بعد تأن وفهم للواقع.

إذن ففقه الواقع في الدعوة يعتبر مقصداً مهماً من مقاصدها وخاصة في أثناء عرض الدعوة على

المدعوين بالحكمة والموعظة الحسنة، وكيف تكون كذلك ما لم يكن الداعية يفقه الواقع، إذ لابد من معرفة الواقع ومكونات هذا الواقع وكيفية إنزال النصوص إلى هذا الواقع وكذلك حسن استغلاله.

وقد كان النبي - ﷺ - لا يدلي في المسألة حتى يعرف ملابساتها وهذا لعمري من تمام فقه الواقع.

*** من أساسيات فقه الواقع ومقاصده في مجال الدعوة:**

تمهيد:

إن أول ما يمكن الإشارة إليه في هذا الباب هو أن الدين الإسلامي لم يغفل الواقع في كل ما أحل وحرم، ولم يهمل هذا الواقع في كل ما وضع من أنظمة وقوانين للفرد والأسرة وللمجتمع وللدولة وللإنسانية.

ومن أول مظاهر هذه الواقعية في مجال التشريع، هو أن الشريعة الإسلامية لم تحرم شيئا يحتاج إليه الإنسان، كما أنها لم تبح له شيئا يضره، كما قال الله تعالى: ﴿**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾[٤٦].

ومن الواقعية في هذا المجال أيضا ما نجده في أصوله وقواعده من المبادئ العامة والاتجاهات الأساسية، ومن هذه القواعد: مراعاة سنة التدريج، التيسير ورفع الحرج. اعتبار الضرورات بإباحة المحظورات، ومراعاة الظروف الطارئة للإنسان كالمرض والسفر ونحوهما وطاقته المحدودة، وفي هذا جاء قوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾[٤٧]، لذلك فإنه مما تجدر الإشارة إليه أن عدم إدراك الداعية للواقع يبعد الشريعة الإسلامية عن مشكلات الأمة وبالتالي عن طرح الحلول المناسبة لها، ويقتصر على إسقاط آراء من سبقه من العلماء والدعاة على النوازل والحوادث المستجدة، فيعطي بعض الوقائع المستجدة أحكاما مخالفة للأحكام الّتي يجب أن توصف بها، فمراعاة فقه الواقع يعطي هذا الدين حقيقته، ويبرز أهم سماته وهي: أنه نزل للتطبيق ولبيان حكم الله تعالى في كل مسألة تعترض الناس في كل زمان ومكان[٤٨]، وكلنا يعلم أن الشريعة الإسلامية قادرة على الاستجابة لجميع مطالب الحياة الحديثة الصحيحة والتوفيق بين مستجداتها، لأن الإسلام يقرر القواعد والأسس التي لا يتصور بدونها قيام مجتمع متحضر شعاره العمل الصالح وأساسه التوحيد.

١ - الإحاطة بالنصوص لفقه الواقع:

لابد للداعية قبل أن يخوض في موضوع دعوي أو فقهي أن يكون محيطا بالنصوص في هذا الموضوع من جميع جوانبه. وأول هذه الجوانب إدراك الواقع الذي سينزل عليه النصوص والذي سيتعامل معها لاستنباط الحكم الشرعي في أي مجال من مجالات الدعوة، يقول ابن القيم: " ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات. حتى يحيط به علما، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك، لم يعدم أجرين أو

أجرا. فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله - ﷺ - "[٤٩].

٢ - إبعاد المدعوين عن الفرعيات والمسائل الدقيقة:

من فقه الواقع للداعية عدم إشغال المدعوين بالتفاصيل والجزئيات للمسائل الدقيقة لأنها في الغالب تؤدي إلى الفرقة والاختلاف، والدليل على هذا من الواقع، حيث أن كثيرا من الدعاة يأخذه الحماس حينا أو إظهار كثرة العلم حينا آخر أو حسن النية فلا يطرح إلا التفاصيل المختلف فيها، رغم إدراكه ما قد ينتج عن ذلك من فرقة محرمة.

لذلك نجد شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - ينبه الدعاة عموما بقوله: " والواجب أمر العامة بالجمل الثابتة بالنص والإجماع، ومنعهم من الخوض في التفصيل الذي يوقع بينهم الفرقة والاختلاف، فإن الفرقة والاختلاف من أعظم ما نهى الله عنه ورسوله - ﷺ - "[٥٠].

٣ - التركيز على أساسيات العلم والبعد عما ليس وراءه عمل:

وهذا من أساسيات فقه الواقع لأن الوقوع في هذا المزلق كثيرا ما أوقع الدعاة في تشويش عقول المدعوين وحشوها بمسائل لا تخدم دينهم ولا دنياهم.

وعلى هذا الأساس نجد الإمام الشاطبي يؤكد على ضرورة التمييز بين ما هو من صلب العلم، وما هو من ملحه، وما هو لا من صلبه ولا من ملحه، ويعتبر صلب العلم " ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي"، ويحذر الداعية من صرف جهده إلى ملح العلم لقلة نفعه وخاصة إذا لم تعرض على الأصول، وضرب لذلك العديد من الأمثلة في موافقاته. كتخمينات الباحثين عن حكمة كل عبادة. الاستكثار من طرق الحديث لتكثير الشيوخ، الاستشهاد بالرؤى على الأحكام، الاستشهاد بالشعر في العقائد والأحكام. الخلاف الذي لا ينبني عليه عمل "[٥١].

٤ - إغفال الداعية لهفوات أهل الخير:

وهذا عنصر عظيم في باب فقه الواقع، إذ ينبغي على الداعية التغافل عن هفوات أهل الخير والبر وقد نبه لذلك الإمام ابن حجر في قوله: فإذا وقع عن شخص هفوة، لا يعهد منه مثلها، لا ينسب إليها، ويرد على من نسبه إليها "[٥٢].

ويذكر الإمام الصنعاني أن زلة العالم أو الداعية يزيلها سابق الفضل والخير وعميم الصواب الذي يلحظ فيه يقول: " وليس أحد من أفراد العلماء إلا وله نادرة ينبغي أن تغمر في جنب فضله وتجتنب"[٥٣]، ويقول أبو هلال العسكري: " ولا يضع من العالم الذي برع في علمه: زلة، إن كانت على سبيل السهو والإغفال. فإنه لم يعر من الخطأ إلا من عصم الله جل ذكره، وقد قالت الحكماء: الفاضل من عدت سقطاته، وليتنا أدركنا بعد صوابهم، أو كنا ممن يميز خطأهم "[٥٤].

وفي تأصيل الشاطبي لصفات العالم والداعية المتحقق بالعلم والعارف بأصوله، على صفات الكمال التي كان عليها أئمة السلف الصالح - يستدرك على هذا الكمال فيقول: " غير أنه لا يشترط السلامة على الخطأ البتة .. .. فلا يقدح في كونه عالما، فلا يضر في كونه إماما مقتدى به"[٥٥].

وكان الشيخ طاهر الجزائري قبل موته قد

أوصى جماهير المسلمين بالعدول عن هذه الزلة فقال: " عدوا رجالكم، واغفروا لهم بعد زلاتهم، وعضوا عليهم بالنواجذ لتستفيد الأمة منهم، ولا تنفروهم لئلا يزهدوا في خدمتكم "(٥٦).

٥ - حسن الظن بالناس وستر عيوبهم إذا غلبت المحاسن :

فالداعية الحق همه الدعوة والإخلاص لها، ولم يكلف بالتنقيب عن قلوب الناس ليرى مقدار الاستجابة، والشارع قد ألزمنا بالأخذ بما يظهر لنا من خير أو شر، فالأحكام الشرعية مبنية على الظاهر، والأصل في التعامل مع المؤمنين إحسان الظن بهم، وعدم اتباع الأوهام والظنون السيئة والتوقعات في حقهم. لأنها لا تغني من الحق شيئا، ولأنها أكذب الحديث، فلنا من الناس الظاهر والله يتولى السرائر، وهذا المنهج أعدل وأصوب وأكثر إنصافا(٥٧).

وحقيق بالداعية أن يصل إلى هذه الحكمة ويعمل بها، إذ لابد - في مجال الدعوة خاصة - لأي حوار أو أية مناصحة من أن يرافقها أجواء أخوية، وهذا هو الوضع الطبيعي، والمقصد الشرعي، وحال سلفنا الصالحين في مجال فقه الدعوة والعمل.

ويعجبني كلام ابن تيمية رحمه الله في هذا المعنى عندما قال: "لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أخطأ في مائة مسألة لم يكن ذلك عيبا"(٥٨).

وذلك لكون الإنسان لا يخلو من عيوب مهما كان فضله، ولكن قد يزهد الناس بفضله إذا ما أشيع نقصه، وفي ذلك من المفسدة ما فيه .. يقول سعيد بن المسيب: " فليس من شريف ولا عالم ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب لابد، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه .. من كان فضله أكثر من نقصه وهب نقصه لفضله"(٥٩).

فتأليف القلوب من أهم مقاصد الدعوة وأهدافها، بل ويعد من أهم ثمراتها تجنب كل دواعي الاختلاف وتوفير كل ظروف الائتلاف، فما كان يؤدي إلى خلاف هذا المقصد يجتنب حفاظا على المصلحة الأرجح والمقاصد الشرعية العليا، وهي كثيرة في مجال الدعوة، يقول ابن تيمية: "تعلمون أن من القواعد العظيمة، التي هي من جماع الدين: تأليف القلوب واجتماع الكلمة، وصلاح ذات البين .. وأهل هذا الأصل هم أهل الجماعة، كما أن الخارجين عنه هم أهل الفرقة"(٦٠).

وبعد أن استعرض الإمام الشاطبي رحمه الله حوادث الخلاف والقتال الذي دار بين الصحابة علّق بقوله: " .. وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح، أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة "(٦١).

٦ - تأليف القلوب على الخير أولى من فعل سنن خلافية :

ينبغي للداعية أن يوازن بين الحرص على الأتباع بالتزام السنة وبين الحرص على التأليف والاجتماع بمراعاة أحوال الناس واستعدادهم للتقبل، وقد أشار ابن تيمية رحمه الله إلى هذا المعنى بقوله: " ولو كان الإمام يرى استحباب شيء، والمأمومون لا يستحبونه فتركه لأجل الاتفاق والائتلاف كان قد أحسن " (٦٢).

ويقول في موضع آخر: " ويستحب للرجل أن

يقصد إلى تأليف القلوب بترك هذه المستحبات، لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل مثل هذا، كما ترك النبي -ﷺ- تغيير بناء البيت لما في إبقائه من تأليف القلوب، وكما أنكر ابن مسعود -رضي الله عنه- على عثمان إتمام الصلاة في السفر ثم صلى خلفه متما وقال الخلاف شر"(٦٣)، ولاشك أن فقه مثل هذه المسائل وتطبيقها في الواقع يعد من أساسيات المقاصد الدعوية في فهم الواقع وتأليف القلوب وتجميعها حول الدعوة.

٧ - التحذير من الفتن عموما دون التصريح بأهلها:

وهذا مقصد حسن في مجال فقه الواقع وذلك لما يحدثه أهل الفتن والباطل من فساد في الواقع إذا شهر بهم لذا وجب التحذير منهم، ومن عرف الضلال عرف أهله ومن عرف الحق عرف أهله، ولا ينتقل إلى التصريح إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك وأمن من وقوع مفسدة أكبر، فإن أمن وقوع الفتنة فلا بأس أن يحذر من الشر وأهله.

وأسلوب الحكمة في الدعوة يقتضي الاحتياط من المفاسد المتوقعة عند عدم مراعاة الموازنة بينها وبين المصالح بدقة ولقد حذر الإمام الشاطبي من هذا المزلق فقال: "ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة، ومما علم بالأحكام .. ومن ذلك تعيين هذه الفرق، فإنه وإن كان حقا فقد يثير فتنة، كما تبين تقريره، فيكون من تلك الجهة ممنوعا بثه، ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيه، ومنه ألا يذكر للمبتدئ ما هو حظ المنتهي، بل يربى بصغار العلم قبل كباره وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلما ما تكلم فيها ولا حدث بها وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك"(٦٤).

ومع كل ما ذكرناه فإنه من الواجب ألاَّ يكون همنا في هذا المجال تبرير الواقع في دنيا الناس باسم المرونة أو التطور أو إعطاء هذا الواقع سندا شرعيا بالتعسف وسوء التأويل فإن الله لم ينزل الشريعة لتخضع لواقع الحياة، بل ليخضع لها واقع الحياة(٦٥).

كما أنه يمكن القول أن من تمام فقه الواقع في الدعوة إثبات وتعليل أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان وهذا لا يتم إلا بفقه الواقع ومعرفته وكيفية إسقاطه على الواقع وحسن تطبيقه فيه.

ثانيا - فقه المصلحة كمقصد من المقاصد في الدعوة:

المصلحة في اللغة ضد المفسدة وهما ضدان لا يجتمعان كما جاء في القاموس المحيط (الصلاح ضد الفساد) والمصلحة واحدة المصالح وفي المصباح المنير (صلح الشيء صلوحا من باب قعد، وهو خلاف فسد، وفي الأمر مصلحة أي خير والجمع مصالح).

وأما المصلحة الشرعية عند الأصوليين فهي ما كانت راجعة إلى قصد الشارع لا إلى قصد المكلف المجرد؛ أي هي الأثر المترتب على الفعل بمقتضى الضوابط الشرعية التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع جلبا لسعادة الدارين(٦٦)،

والمصلحة في الدعوة هي مراعاة الشرع مع الدعاة والمدعوين وأثناء تبليغ الدعوة نفسها.

أ - مع الدعاة :

من باب فقه المصلحة في الدعوة ينبغي للداعية أن يعتدل في أعماله كلها فلا يفرط فيها ويضيعها ليصبح متهاونا كثير التساهل. ولا يتشدد فيها ويجاوز الحد المقبول ليعتبر متنطعا فمتى احتاط - وكان الاحتياط مشروعا - توسط ولم يتطرف إلى هذا الجانب أو ذاك، يقول ابن القيم رحمه الله :" الاحتياط الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة وما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه من غير غلو ومجاوزة، ولا تقصير ولا تفريط"(٦٧).

وخير الأحوال التوسط والاعتدال بين إفراط يغالي في الحفاظ على صور التدين، وبين تفريط يضيع حقائق الدين ومطالبه، قال العلامة المناوي: "دين الله بين الغالي والجافي وخير الناس النميط الأوسط الذين ارتفعوا عن تقصير المفرطين ولم يلحقوا بغلو المعتدين"(٦٨).

ويزيد الإمام الشاطبي المسألة شرحا عند حديثه عن المفتي وضرورة سلوكه المنهج الوسطي في الإفتاء بقوله: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال ... وقد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج من المذهب الوسط مذموما عند العلماء الراسخين(٦٩).

وفقه المصلحة بالنسبة للداعية في هذا الباب ظاهر للعيان فما دام الداعية هو القدوة المتبع فلا بد أن يرى فيه المنهج الوسطي الذي هو أبرز خاصية من خصائص هذا الدين الذي يدعو إليه، ومع هذا فإنه يجوز له الأخذ بالاحتياط والتشديد على نفسه إن أراد ذلك دون تحميله للناس، وهذا من تمام فقه الدعوة عند النابهين من الدعاة، وقد أشار إلى ذلك الإمام الشاطبي ووافق عليه بقوله: " يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما فوق الوسط"(٧٠).

ب - مع المدعوين :

ويمكن تلخيص فقه المصلحة مع المدعوين في جملة من العناصر على هذا النحو :

١ - مخاطبة الناس على قدر عقولهم :

من فقه المصلحة مع المدعوين أن يخاطبوا على قدر عقولهم، وذلك أنه ليس للدعوة أسلوب معين يجب إتباعه عند التبليغ بل لكل بيئة ما يناسبها، ولكل عقلية خطاب، ولكل مقام مقال. من أجل ذلك قال الإمام علي -كرم الله وجهه-: حدثوا الناس بما يعرفون: أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله؟ "(٧١)، والداعية في هذه الحال لابد عليه أن يتناول مواضيعه الدعوية بالطريقة التي تناسب عصره في الشكل والمضمون .

و من الحكمة في الدعوة ألاَّ يقول الداعية كل ما يعرف لكل من يعرف، لأنه لا بد أن يوافق خطابه العقول التي يخاطبها ولا يحملها فوق ما تطيق(٧٢).

و لعل هذا القول يمثله أحسن تمثيل ما قاله الإمام البخاري في قوله تعالى: ﴿**ولكن كونوا ربانيين**﴾(٧٣)، عندما قال: "ويقال الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره"(٧٤) ولا شك أن

في قول البخاري هذا من فقه المصلحة في الدعوة ما فيه، وذلك لأن البدء بصغار العلم سببه هو مراعاة عقول المدعوين حتى لا تنفر من الدعوة. وقد زاد هذا المعنى إيضاحا ما قاله ابن حجر العسقلاني - رحمه الله - معقبا عليه بقوله: "والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله، وبكباره ما دق منها"[٧٥].

و هكذا فالناس مختلفون في أحوالهم وتفاوت فهو مهم. من فرد لآخر ومن جماعة لأخرى ومن مكان لآخر ومن زمان لآخر، وهو ما نبه إليه الرسول - عليه الصلاة والسلام - والتزمه في دعوته وتربيته للمسلمين. ثم التزمه الصحابة من بعده. ودعاة الإسلام على مر العصور[٧٦].

ومن الخطأ الجسيم محاولة الداعية إفهام غيره بغير اللغة التي يفهمها. بل المطلوب منه هو اجتناب ما يصعب فهمه من طرف المدعوين، وذلك باستعمال الألفاظ المشروعة المستعملة في القرآن والسنة. والتي استعملها علماء الإسلام لكونها محددة المعنى واضحة المفهوم، تبتعد عن أي معنى باطل قد يرسخ في ذهن المدعو فيتأثر به[٧٧]، وأهم ما يمكن الإشارة إليه في هذا الباب ما ذكره ابن تيمية رحمه الله في تعريف المدعوين بمسائل العقيدة حيث يرشد الدعاة إلى ضرورة مراعاة التمييز في خطابهم بين ما هو واجب الاعتقاد أو مستحب الاعتقاد أو فيه مضرة، ومراعاة الحال والقوم المخاطبين، يقول رحمه الله: " .. وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها، كما قال علي -رضي الله عنه-: "حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله - ﷺ -" وقال ابن مسعود -رضي الله عنه- ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم " .. فإذا كان العلم " بهذه المسائل " قد يكون نافعا، وقد يكون ضارا لبعض الناس، تبين لك أن القول قد ينكر في حال دون حال. ومع شخص دون شخص، وأن العالم قد يقول القولين الصوابين، كل قول مع قوم، لأن ذلك هو الذي ينفعهم؛ مع أن القولين صحيحان لا منافاة بينهما؛لكن قد يكون قولهما جميعا فيه ضرر على الطائفتين، فلا يجمعهما إلا لمن لا يضره الجمع"[٧٨].

٢ - ترك بعض المندوبات إبعادا للإثارة والفتنة بين المدعوين:

وهذا من باب فقه المصلحة مع المدعوين فكثيرا ما تقتضي الحكمة تجنب مواطن الخلاف وخاصة إذا كان ذكرها أو فعلها يسبب مفسدة كبيرة وهذه القضية ومثيلاتها كثيرة بين المسلمين، يحكي الإمام أبو بكر بن العربي عن نفسه أنه كان يتجنب قراءة سورة الانشقاق إذا أم الناس لأن الناس ينكرون وجود سجدة تلاوة عند الآية (٢١) يقول: "لما أممت الناس تركت قراءتها، لأنني إن سجدت أنكروه، وإن تركتها كان تقصيرا مني، فاجتنبتها إلا إذا صليت وحدي". ويذكر القرطبي موقف ابن العربي فيعقب عليه بمحادثة جرت مع شيخه الطرطوشي الذي جاءه زائرا إلى مسجده وصلى ركعتين والناس لا يعرفون من هو فرأوه يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه فتهامس الناس فيما بينهم لقتله ورميه في البحر، وأخذ يهدئهم ويبين لهم أنها سنة وقد أخذ بها

بعض أئمة المذاهب، ثم أخذ شيخه جانبا وقال له: "لا يحل لك هذا، فإنك بين قوم إذ قمت بها قاموا عليك أو ربما ذهب دمك"[٧٩].

٣ - السكوت عن بعض المسائل لمصلحة الدعوة:

وتكمن هذه المصلحة في عدم إثارة قضايا شرعية دون مراعاة الملابسات المحيطة بها وردود الفعل المتوقعة، ودون الموازنة بين مفسدة استمرار فهم خاطئ ومفسدة الإثارة التي قد تقع، ودون النظر إلى أنه يصلح مع أناس أسلوب قد لا يصلح مع آخرين يشرح الإمام الشاطبي المسألة ويبين الضابط الحقيقي لها بقوله: "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية"[٨٠].

٤ - مصلحة التوسيع على الناس:

مسألة التوسيع على الناس من أهم المصالح المقصودة في الدعوة؛ فدين الله كله يسر ليس فيه حرج إلا لمن أراد الحرج والتضييق على نفسه.

وأحسن من يمثل هذه المصلحة، الإمام مالك رحمه الله وموقفه عندما قدم المنصور حاجا ودعاه فتحادثا إلى أن قال المنصور: " عزمت أن آمر بكتبك هذه - يعني الموطأ - فتنسخ نسخا، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم، قلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل. فإن الناس سقيت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سيق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله - ﷺ - وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طاوعتني لأمرت بذلك".

ولعل الواحد منا يميل قلبه إلى أنه ليته فعل وأراحنا من قدر كبير من الاختلاف وأقوال الرجال، غير أن الإمام مالكا رحمه الله كان بعيد الأفق ثاقب النظر منصفا، فلم يرد أن يضيق واسعا بأن يحجر الحق على كتابه، ولم يرد إيقاع الناس في الحرج بإلزامهم بكتاب واحد وقد تلقوا روايات غيره بالقبول، ويعلم رحمه الله أن كتابه لم يحط بكل الروايات ولم يقتصر الحق على ما فيه .. من أجل ذلك كله لم يقبل إلزام الناس بكتابه بقوة السلطان[٨١]، وهذه من أسمى مواقف الصدق والإنصاف والحكمة وتغليب مصلحة الدين والدعوة على مصلحة النفس وشهوة التعاظم والكبرياء.

وبالإضافة إلى الخليفة المنصور فقد أراد غير واحد من الخلفاء العباسيين الآخرين حمل الناس على الموطأ ليكون مرجعا وإماما لهم، ومن هؤلاء المهدي ثمّ الرشيد لكنّ الإمام مالك كان يرفض ذلك، وفي رواية أخرى يذكر أن المنصور قال للإمام مالك: "ضع للناس كتابا أحملهم عليه"

فحاول مالك أن يعتذر عن المهمة ولكن المنصور ألح عليه قائلا: "ضعه فما أحد اليوم أعلم منك" فقال مالك: "إن الناس تفرقوا في البلاد" فأفتى كل مصر "أي قطر" بما رأى فلأهل المدينة قول ولأهل العراق قول. فقال الخليفة المنصور: "أما أهل العراق فلا أقبل منهم فالعلم علم أهل المدينة" فقال مالك: "إن أهل العراق لا يرضون علمنا" فقال المنصور: "يضرب عليه عامتهم بالسيف وتقطع عليه ظهورهم بالسياط".

ولبث ينقح في الكتاب سنين عددا وخلال تلك السنين كتب منافسوه من علماء المدينة كتبا كثيرة في الأحاديث وآثار الصحابة أسموها الموطآت وسبقوه بها .. فقيل لمالك: شغلت نفسك بعمل هذا الكتاب، وقد شركك فيه الناس وعملوا أمثاله وأخرجوا ما عملوا فقال: " إئتوني بما عملوا .. فأتوا بها فلما فرغ من النظر فيها " قال: لا يرتفع إلا ما أريد به وجه الله أما تلك الكتب فكأنما ألقيت في الآبار وما يسمع بشيء منها يذكر بعد ذلك..

أما كتاب الموطأ فقد أنجزه مالك بعد أن قضى المنصور وجاء بعده خليفة وخليفة ثم جاء هارون الرشيد فأراد أن يعلق كتاب الموطأ في الكعبة ولكن الإمام مالك بن أنس أبى(٨٢).

كما أن هارون الرشيد لمّا أراد الذهاب إلى العراق قال لمالك: " ينبغي أن تخرج معي فإني عزمت أن أحمل النّاس على الموطأ كما حمل عثمان النّاس على القرآن، فقال مالك: " أمّا حمل النّاس على الموطأ فليس إلى ذلك سبيل لأنّ أصحاب رسول الله - ﷺ - تفرّقوا بعده في الأمصار فحدثوا فعند أهل كل مصر علم، وقد قال رسول الله - ﷺ: - " اختلاف أمتي رحمة "، وأما الخروج معك فلا سبيل إليه، فقد قال رسول الله - ﷺ: - "سيخرجون بعدي من المدينة لأجل الدنيا والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون " (٨٣) .

ويشرح لنا الإمام مالك منهج التوسيع الذي اتبعه في تأليف كتابه موضحا سبيله في الفقه فيقول : " أما أكثر ما في الكتاب فرأي لعمري ما هو برأيي ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل، والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله تعالى وكثر علي، فقلت رأيي، وكان رأيهم مثل رأيي مثل رأي الصحابة الذين أدركوهم عليه، وأدركتهم أنا على ذلك، فهذا وراثة توارثوها قرنا عن قرن إلى زماننا، فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة " ويواصل الإمام مالك شرح منهجه في تأليف الموطأ بقوله:

"وما كان فيه الأمر المجتمع عليه. فهو ما اجتمع عليه قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه، وما قلت الأمر عندي فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به الأحكام وعرفه العام والخاص، وكذلك ما قلت ببلدنا فيه، وما قلت فيه بعض أهل العلم فهو شيء استحسنته من قول العلماء، وأما ما لم أسمعه منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقعت ذلك موقع الحق أو قريبا منه، حتى لا نخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينه فنسبت الرأي بعد الاجتهاد مع السنة وما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله - ﷺ -

والأئمة الراشدين، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم"[٨٤].

لقد كانت آية التجديد في فكر الإمام مالك وفقهه هو أن: تعرف المصالح في كل أمر لم يرد فيه كتاب ولا سنة ولا أثر، فالمصلحة عنده مقياس ضابط لكل ماهو شرعي وغير شرعي، وقد اعتبر المصلحة في الفقه أصلا قائما بذاته وقرر أن نصوص الشارع لم تأت في أحكامها إلا بما فيه المصلحة. وما كان بالنص عرف به على قاعدة ما جعل الله عليكم في الدين من حرج، وقاعدة: لا ضرر ولا ضرار، فكل عمل فيه مصلحة لا ضرر فيها أو النفع فيها أكبر من ضررها مقبولة، وكل أمر فيه ضرر ولا مصلحة فيه أو إثمه أكبر من نفعه فهو منهي عنه[٨٥]، وهو بهذا المنهج الاجتهادي يكون رحمه الله من الذين أسهموا في إثراء الشريعة الإسلامية للوصول بها إلى أحسن الطرق فهما وتطبيقا.

٥ - البيئة وفقه المصلحة في الدعوة:

كما تتأثر البيئة بالعوامل الجوية كالمطر والقحط وغيرها تتأثر الدعوة أيضا. ولا تكون الدعوة مثمرة ما لم تأخذ في حسبانها مسألة البيئة المحيطة والواقع المعيش للمدعوين، لأن كل هذا يؤثر في الناس وحياتهم وأعرافهم وعاداتهم وتعاملاتهم، وبالنتيجة تظهر الأحكام المختلفة، مثل تغيرات أوقات العمل على حسب درجة البرودة والحرارة أو الاختلافات الأخرى مثل ما هو الحال على القطبين والأماكن الأخرى. ولهذا ومثله غيّر الإمام الشافعي مذهبه بعد أن جاء إلى مصر كما ذكرت ذلك في فقه الواقع[٨٦].

وإذا تغير الزمان والمكان وملابساتهما يمكن أن تتغير الأحكام تبعا لذلك من المكروه إلى المباح أو عكسه، وأيضا من الحرمة إلى الحل أو من الحل إلى الحرمة، مثل ما ورد عن ابن أبي زيد القيرواني، أنه سئل: لماذا اتخذت كلبا، حين سقط حائط دارك، مع أن مالكا رضي الله عنه نهى عن اتخاذ الكلاب في غير المواضع الثلاثة وهي: "حفظ الماشية أو الزرع في الصحراء أو للصيد الضروري لا للهو". فقال: "لو أدرك مالك زمننا لاتخذ أسدا ضاريا"[٨٧].

ج - في تبليغ الدعوة وتحقيق أهدافها:

ولعل أبرز مثال على ذلك في باب المقاصد في تبليغ الدعوة ما شهدته حركة الفتوحات الإسلامية وما حققته من مصلحة عامة في نشر الدعوة فقد كانت تعبر عن الحركة الإيجابية نحو تحصيل أو جلب مصلحة نشر الدعوة الإسلامية.

كما كانت حركة لحفظ الدين من جانب الوجود، بمعنى السعي نحو إيجاده ابتداء في الواقع الاجتماعي[٨٨]. وذلك للأدلة الشرعية الكثيرة من كتاب الله عز وجل في شأن تبليغ الدعوة إلى العالمين منها قوله تعالى ﴿**إن هو إلا ذكر للعالمين**﴾[٨٩]. وقوله أيضا ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين ❁ لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين**﴾[٩٠] وقوله تعالى ﴿**تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا**﴾[٩١].

فهذه النصوص وغيرها تدل على وجوب

تحصيل المصلحة العامة في تبليغ الدعوة إلى العالمين في كل آفاق الأرض، ومن ثم تنتفي فكرة التخوم الثابتة والحدود للإسلام. لأن الوحي نزل لينداح في الأرض كلها وليسري روحا في العالمين. والدعوة إليه واجب كفائي يتعين على أولى الأمر أن ينهضوا به، ويعدوا له عدته. والتوانى أو الغفلة عنه إنما هو توان أو قصور وغفلة عن أداء أمر ثابت بدلالة النصوص الصريحة والقطعية[٦٢].

وهنا يمكن القول بأن قرارات الخلفاء بتجييش الجيوش وعقد الألوية للأمراء وتوجيههم إلى الشام والعراق كانت تأتي تنزيلا لأحكام ومقاصد نصوص الوحي التي تأمر بنشر الدعوة في العالمين وتبليغها إلى آفاق الأرض. وكان البدء بالشام والعراق لأنها بطبيعة موقعها الجغرافي في امتداد اليابسة الطبيعي لشبه الجزيرة الذي يلي مباشرة أرض الإسلام ويجاورها[٦٣].

لقد كانت المصلحة العامة الحقيقية هي المقصودة من حركة الفتوحات الإسلامية، بحيث يتوفر جو الحرية الذي تعرض فيه الدعوة على المدعوين وأن يترك لهم حرية الاختيار بين قبول الإسلام أو الجزية.

وهكذا سارت حركة الفتوحات الإسلامية في الشام والعراق نحو غايتها ومقصدها الشرعي المتمثل في مصلحة نشر الدعوة وفتح الأبواب الموصدة أمام انسيابها وعرضها بحرية، حرية الداعي في عرضها دون قيد أو شرط أو ضغط، وحرية المدعو في الاختيار بين قبول الإسلام أو الجزية دون حائل له من هذا الاختيار.

ولم تكن حركة الفتوحات لترمي إلى الإطاحة بمظاهر الحضارة، بقدر ما كان هدف الفاتحين الاستفادة من هذه الحضارات ما دامت لا تنافي مقتضيات الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة[٦٤].

كما أن المقصد الأصلي والمصلحة المعتبرة التي نفر من أجلها المجاهدون هي مصلحة نشر الدعوة في كل تلك الربوع وإخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة ومن جور الأديان إلى عدالة الإسلام وسماحته.

والله المستعان

●●●

الحواشي

١ - مدخل إلى علم الدعوة: عبد الرب بن نواب الدين. دار العاصمة السعودية. الرياض، ط ١، ١٤١٣ هـ، ص ١٣ .

٢ - الدعوة الإسلامية دعوة عالمية: محمد الراوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط ١، الرياض، ١٩٩١ م، ص٤.

٣ - الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها: أحمد أحمد غلوش. دار الكتاب المصري، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٧ م، ص ١٣.

٤ - تذكرة الدعاة: البهي الخولي . مكتبة الجديد. د ت. ص٢٧.

٥ - فقه الدعوة وأساليبها: محمود محمد حمودة، محمد مطلق عساف، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، سنة ٢٠٠٠ م، ص ١١ .

٦ - المدخل إلى علم الدعوة: أبو الفتوح البيانوني، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط ٣، ١٩٩٥، ص ١٦، ١٧، وكلا التعريفين له .

٧ - الدعوة الإسلامية علما وعملا: إبراهيم الدسوقي مرعي، سلسلة رسالة الإمام، وزارة الأوقاف المصرية، ع ١٨.

سنة ١٩٨٧ م، ص ٥ .
٨ - مسار الدعوة في العهد المكي :محمد إبراهيم الجيوشي. دار الطباعة المحمدية، رب الأتراك بالأزهر، ط ٢، ١٩٨٦ م،ص٥,٦.
٩ - أساليب نجاح الدعوة الإسلامية في العهد المدني: عبد الله ابن محمود آل موسى، عالم الكتب، الرياض، ط ١. ١٤٠٥ ه، ١٩٨٥ م. ص ٢٧ .
١٠ - انظر في ذلك هذه المؤلفات: مع الله دراسات في الدعوة والدعاة للشيخ الغزالي، الدعوة إلى الإصلاح لمحمد الخضر حسين، مرشد الدعاة لمحمد نمر الخطيب، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب لفتحي يكن، عالمية الدعوة الإسلامية لعبد الحليم محمود، أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان وغيرها .
١١ - المدخل إلى علم الدعوة: البيانوني ص ١٧، ٤٠٩ .
١٢ - أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النص واستنباط الحكم: سميح عبد الوهاب الجندي. دار الإيمان للنشر سنة ٢٠٠٣ ص ٢٨، ٢٩.
١٣ - المصدر السابق: ص ٣٣ .
١٤ - نفس المصدر :ص ٥٣ .
١٥ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: يوسف حامد العالم، الدار السودانية للكتب الخرطوم ط ٣، ١٩٩٧، ص٨٣.
١٦ - النحل: ١٢٥ .
١٧ - آل عمران: ١٠٤ .
١٨ - فتح الباري: ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت، د ت، ١ / ١٣٧، كتاب الإيمان، باب قول النبي ؟ الدين النصيحة رقم ٤٢ - صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ١ / ٧٤، كتاب الإيمان -، باب بيان أن الدين النصيحة رقم ٥٥ .
١٩ - صحيح مسلم: ١ / ٦٩، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان رقم ٤٩ .
٢٠ - المدخل إلى علم الدعوة: البيانوني. ص ٣١ .
٢١ - آل عمران: ١٠٤ .
٢٢ - انظر معنى الآية من سورة آل عمران في تفسير ابن كثير والرازي والقرطبي وغيرها من التفاسير .
٢٣ - فتح الباري: طبعة دار المعرفة. ١ / ١٥٧، كتاب العلم، باب قول النبي - ﷺ - رب مبلّغ أوعى من سامع، رقم ٦٧.
٢٤ - مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. دار الفكر. ط ٣. ١٩٨٥ م، مج ٤، ٨ / ١٨٢ .
٢٥ - تفسير القرآن العظيم: لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٧٢ م، ٢ / ٨٦ .
٢٦ - مجموع فتاوى ابن تيمية: لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف الرباط المغرب د ت، ١٥ / ١٦٥ .
٢٧ - دور المنهج الرباني في الدعوة الإسلامية: عدنان رضا النحوي، دار الشهاب. باتنة، الجزائر، ط ٥، ١٤٠٦ ه، ١٩٨٦ ه. ص ٨٣ .
٢٨ - انظر فقه الدعوة وأساليبها: محمود حمودة، محمد مطلق عساف، ص ١٢ وما بعدها - الابتلاء والمحن في الدعوات: محمد عبد القادر أبو فارس، دار الشهاب، باتنة. ط ٢، ١٤٠٨ ه، ١٩٨٨ م، ص ٢٠٢ - نصوص دعوية من أحاديث خير البرية: حيدر بن أحمد الصافح. دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٠ ه، ٢٠٠٠ م. ص ٦ .
٢٩ - مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٥ / ١٦٦ .
٣٠ - فصلت: ٣٣ .
٣١ - الذاريات: ٥٦ .
٣٢ - النحل: ٣٦ .
٣٣ - مفتاح دار السعادة: ابن القيم. دار الكتب العلمية بيروت لبنان د ت، ٢ / ١٢٠ .
٣٤ - المقاصد العامة: مصدر سابق ص ٨٣ والآية من سورة فاطر: ١٥ .
٣٥ - البقرة: ١٨٩ .
٣٦ - الإسراء: ٣٢ .
٣٧ - أهمية المقاصد: مصدر سابق ص ١١٦، ١١٧ .
٣٨ - المصدر السابق: ص ١٣٣ .
٣٩ - القاموس المحيط: ٢٠٦/٣.
٤٠ - انظر شفاء الغليل: أبو حامد الغزالي ص ١٠٣. تحقيق حمد عبيد الكبيسي رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بالأزهر.
٤١ - أصول الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، ٢ / ١٠١٨ .
٤٢ - مقاصد الشريعة: محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع تونس ، ص ١٣
٤٣ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: مصدر سابق ص٨٢.

٤٤ - الملك: ١٤ .

٤٥ - آل عمران: ١٤٤ .

٤٦ - الأعراف: ١٥٧ .

٤٧ - الحج: ٨٧ .

٤٨ - تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية: إسماعيل كوكسال، مؤسسة الرسالة ط ١ سنة ٢٠٠٠ ص ١١٨، نقلا عن فقه الواقع لحسين مطاوع الترتوري مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، تموز سنة ١٩٩٧ .

٤٩ - إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم. راجعه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت، د ت. ١ /٨٧، ٨٨.

٥٠ - مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٢ / ٢٣٧ .

٥١ - الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي، تعليق عبد الله دراز دار المعرفة بيروت ١ / ٨٢، ٧٧، ٨٨.

٥٢ - فتح الباري: ابن حجر العسقلاني. دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٩، ٥ / ٤٢٠ .

٥٣ - فقه الائتلاف: محمود محمد الخزندار. تعليق علي خشان. دار طيبة للنشر ط ١. ١٤٢١ ه، ص ١٢٢ ،نقلا عن الصوارم والأسنة في الذب عن السنة لمحمد بن أبي مدين الشنقيطي، دار الكتب العلمية بيروت ط١، ١٩٨٧. ص ٢٩٧.

٥٤ - المصدر السابق: ص ١٢٢. نقلا عن شرح ما يقع فيه التصحيف ص ٦ .

٥٥ - الموافقات: مصدر سابق، ١ / ٩٢، ٩٣ .

٥٦ - فقه الائتلاف: مصدر سابق ص ١٢٥. نقلا عن تصنيف الناس بين الظن واليقين لبكر بن عبد الله أبو زيد ص ٩١ وقد عزاه لكتاب كنوز الأجداد .

٥٧ - المصدر السابق: ص ١٤٤ بتصرف .

٥٨ - فتاوى ابن تيمية: مصدر سابق، ٢٨ / ٣٠١

٥٩ - فقه الائتلاف: مصدر سابق ص ١٣٣، نقلا عن كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٨ ص ٧٩ .

٦٠ - مجموع فتاوى ابن تيمية: مصدر سابق ٢٨ / ٥١

٦١ - الموافقات: مصدر سابق. ٤ / ١٨٦ .

٦٢ - مجموع الفتاوى: مصدر سابق، ٢٢ / ٢٦٨ .

٦٣ - المصدر السابق: ٢٢ / ٤٠٧ .

٦٤ - الموافقات: مصدر سابق ٤ / ١٨٩ .

٦٥ - شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان: يوسف القرضاوي، مطبعة الكتاب الإسلامي بيروت دمشق د ت. ص ٥٥ .

٦٦ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: مصدر سابق . ص١٤٠.

٦٧ - الروح: ابن القيم، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٧٩. ص٢٥٦.

٦٨ - فيض القدير شرح الجامع الصغير: محمد عبد الرؤوف المناوي. دار الفكر ط ٢ سنة ١٩٧٢، ٣ / ١٣٤ .

٦٩ - الموافقات: مصدر سابق ٤ / ١٨٨ .

٧٠ - المصدر السابق: ٤ / ١٩٠

٧١ - فتح الباري: طبعة دار المعرفة، ١ / ٢٢٥، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم٤٩.

٧٢ - قواعد الدعوة إلى الله: همام عبد الرحيم سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر المنصورة، مصر، ط ٥، ١٩٩٩. ص٤٠.

٧٣ - آل عمران: ٧٩ .

٧٤ - فتح الباري: طبعة دار المعرفة، ١ / ١٦٠، كتاب العلم رقم١٠.

٧٥ - المصدر السابق: ١ / ١٦٢ .

٧٦ - القدوة الإسلامية فرضيتها، ضرورتها السبيل إليها: الطيب برغوث، دار الشهاب باتنة، الجزائر، ط١، ١٩٨٤، ص٧٩.

٧٧ - أصول الدعوة: عبد الكريم زيدان. مؤسسة الرسالة، دار الوفاء المنصورة، مصر، ط ٣، ١٩٨٧، ص ٤٧١ .

٧٨ - مجموع الفتاوى: مصدر سابق ٦ / ٥٩، ٦٠

٧٩ - تفسير القرطبي: لأبي عبد الله القرطبي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٩٨٥، ١٩ / ٢٨١ وقول ابن العربي في أحكام القرآن دار الكتب العلمية بيروت. ط ٤، ١٩٩٤، ٤ / ٣٦٩ .

٨٠ - الموافقات: مصدر سابق، ٤ / ١٩١ .

٨١ - فقه الائتلاف: مصدر سابق ص ٢٥٣ وانظر ترجمة الإمام مالك في سير أعلام النبلاء للذهبي ٨ / ٤٨ وما بعدها.

٨٢ - أئمة الفقه التسعة: عبد الرحمن الشرقاوي، دار اقرأ بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٦ .

٨٣ - تاريخ الفقه الإسلامي: بدران أبو العينين، دار النهضة العربية، بيروت لبنان. د ت، ص ١٣٢.

٨٤ - انظر إسلام بلا مذاهب: مصطفى الشكعة الدار المصرية اللبنانية ط ٧. ١٩٨٩ م ص ٤١٥ .نقلا عن ترتيب المدارك للقاضي عياض دار الحياة بيروت١ / ٢٣٤. وانظر مقال الإمام مالك بن أنس: عمر لونيس مجلة الرسالة ،وزارة الشؤون الدينية الجزائر ع ١٠ فيفري ١٩٨٨. ص ٥٥.

٨٥ - نوابغ الفكر الإسلامي: أنور الجندي، دار الرائد العربي، بيروت سنة ١٩٧٩. ص ٢٨ .

٨٦ - تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية: مصدر سابق ص ٨٤. نقلا عن أردوغان محمد: تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية منشورات وقف كلية الإلهيات بجامعة مامارا إستانبول تركيا ط٢ سنة ١٩٩٤ ص ١٧. ١٨ .

٨٧ - مقاصد الشريعة: ابن عاشور. مصدر سابق ص ٩٠ .

٨٨ - المصلحة العامة من منظور إسلامي ويليه تطبيقات المصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدين: فوزي خليل. مؤسسة الرسالة بيروت ط ١، ٢٠٠٣. ص ٥٠٤ .

٨٩ - سورة ص: ٨٧ .

٩٠ - يس: ٦٩. ٧٠ .

٩١ - الفرقان: ١ .

٩٢ - المصلحة العامة من منظور إسلامي: مصدر سابق ص٥١٠.

٩٣ - المصدر السابق: ص ٥١١ .

٩٤ - نفس المصدر: ص ٥٢٨ .

المصادر والمراجع:

- **الابتلاء والمحن في الدعوات**، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الشهاب. ط٢. الجزائر، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨.
- **أئمة الفقه التسعة**. لعبد الرحمن الشرقاوي، دار اقرأ. ط١، بيروت.١٩٨١
- **أساليب نجاح الدعوة الإسلامية في العهد المدني**. لعبد الله بن محمود آل موسى. ط١. عالم الكتب. الرياض. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- **أصول الدعوة**، لعبد الكريم زيدان، ط. ٣. مؤسسة الرسالة، / دار الوفاء، المنصورة. ١٩٨٧.
- **أصول الفقه الإسلامي**: لوهبة الزحيلي. دار الفكر. دمشق.
- **إسلام بلا مذاهب**، لمصطفى الشكعة، ط٧. الدار المصرية اللبنانية. ١٩٨٩.
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم**، د. عبد الرؤوف سعد. دار الجيل. بيروت.
- **تاريخ الفقه الإسلامي**، لبدران أبو العنين. دار النهضة العربية، بيروت.
- **تذكرة الدعاة**، للبهي الخولي. مكتبة الجديد. د.ت.
- **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**. لإسماعيل كوكسال. ط١. مؤسسة الرسالة. ٢٠٠٠.
- **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، لأردوغان محمد / منشورات وقف كلية الإلهيات. ط٢، جامعة ما مارا. استانبول. ١٩٩٤.
- **تفسير القرآن العظيم**، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، دار الفكر، بيروت. ١٩٧٢.
- **تفسير القرطبي**، لأبي عبد الله القرطبي. ط٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت. ١٩٨٥.
- **الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها**، لأحمد أحمد غلوش. ط٢. دار الكتاب المصري. القاهرة. ١٩٨٧.
- **الدعوة الإسلامية دعوة عالمية**. لمحمد الراوي. ط١. مكتبة الرشيد. الرياض. ١٩٩١.
- **الدعوة الإسلامية علما وعلما**، لإبراهيم الدسوقي مرعي. وزارة الأوقاف المصرية. عدد ٨. القاهرة. ١٩٨٧
- **دور المنهج الرباني في الدعوة الإسلامية**. لعدنان رضا النحوي. ط٥. دار الشهاب. الجزائر. ١٤٠٦هـ /١٩٨٦.
- **الروح**. لابن القيم. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٧٩.
- **شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان**، ليوسف القرضاوي. مطبعة الكتاب الإسلامي. بيروت / دمشق.
- **شفاء الغليل لأبي حامد الغزالي**. تح حمد عبيد الكبيسي.
- **صحيح مسلم**: تح. محمد فؤاد عبد الباقي.
- **فتح الباري**، لابن حجر العسقلاني. دار المعرفة. بيروت.
- **فقه الائتلاف**، لمحمود محمد الخزندار. تع. علي خشان. ط١. دار طيبة. ١٤٢١هـ.

- **فقه الدعوة وأساليبها**، لمحمد محمد حمودة. ومحمد مطلق عساف. مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان. ٢٠٠٠.
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، ط٢. دار الفكر. ١٩٧٢.
- **القدوة الإسلامية فرضيتها، ضرورتها السبيل إليها**. للطيب برغوث. ط١. دار الشهاب، الجزائر. ١٩٨٤.
- **قواعد الدعوة إلى الله**. لهمام عبد الرحيم سعيد. ط٥، دار الوفاء. المنصورة. ١٩٩٩.
- **مجموع فتاوى ابن تيمية / لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع عبد الرحمن بن محمد قاسم، مكتبة المعارف، الرباط.
- **مدخل إلى علم الدعوة**، لعبد الرب بن نواب الدين. ط١. دار العاصمة. الرياض – السعودية. ١٤١٣هـ.
- **المدخل إلى علم الدعوة**، لأبي الفتوح البيانوني. ط٢. مؤسسة الرسالة بيروت. ١٩٩٥.
- **مسار الدعوة في العهد المكي**، لمحمد إبراهيم الجيوشي، ط٢. دار الطباعة المحمدية. القاهرة. ١٩٨٦.
- **مصلحة العامة من منظور إسلامي**، لفوزي خليل، ط١، مؤسسة الرسالة، دار الوفاء، بيروت، ٢٠٠٣.
- **مفاتيح الغيب**، لفخر الدين الرازي دار الفكر. ط٣. ١٩٨٥.
- **مفتاح دار السعادة**، لابن القيم. دار الكتب العلمية، بيروت.
- **مقاصد الشريعة**، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
- **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ليوسف حامد العالم، ط٣. الدار السودانية للكتب، الخرطوم. ١٩٩٧.
- **موافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق الشاطبي. تع. عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت.
- **نصوص دعوية من أحاديث خير البرية**. لحيدر بن أحمد الصافح. دار القلم. ط١. دمشق. ١٤٢٠هـ /٢٠٠٠م.
- **نوابغ الفكر الإسلامي**؛ لأنور الجندي. دار الرائد العربي، بيروت. ١٩٧٩.



النظرية الغربية في العلوم الإنسانية وإشكالية توظيفها في الواقع المجتمعي الإسلامي: نحو مقاربة ابستمولوجية

د. لحرش موسى
جامعة باجي مختار- الجزائر



مقدمة:

تشكل هذه المساهمة العلمية - في حدود ما يسمح به المجال المتاح لها - محاولة لتسليط الضوء بالتحليل والنقد على طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في الغرب (Social and human sciences)، وإشكالية عدم مصداقيته المعرفية والمنهجية الكاملة في مقاربته للواقع المجتمعي العربي والإسلامي (بصورة أدق وأشمل)، بمعطياته التاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية المتميزة.

وفي هذا الإطار سيتم تقديم جملة من الملاحظات الابستمولوجية المهمة المؤشرة - بشكل مركز- على هذه الإشكالية التي ينبغي التعاطي معها بحرص منهجي كبير- رغم المراهنة على الوعي أيضا بأن الموضوعية التامة في علوم المجتمع والإنسان لا يمكن تحقيقها كما جاء ذلك في تحليلات عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max weber لطبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية ذاتها[1] - وذلك طبعا لما لهذه الإشكالية- التي تبدو في صورة مشكلة أساسية- من انعكاسات سلبية على قيمة النتائج المتوصل إليها في إطار هذه العلوم وكذا على قدرتها على خدمة المجتمع لتجاوز مشكلاته وتفعيل حركته في مختلف خطوطه التنموية.

أولا: لمحة عامة عن واقع المنظومة المعرفية الإنسانية الغربية وافرازاتها على صعيد المجتمعين الغربي والإسلامي:

إن المحقق فيما يكتب عن العلوم الاجتماعية

والإنسانية بصفة عامة في الغرب، تصادفه ظاهرة النقد المتزايد لهذه العلوم، فهناك العديد من المؤلفات التي تفصح عناوينها نفسها عن الأزمة التي تعيشها هذه العلوم، فمؤلف عالم الاجتماع الأمريكي مثلا (ألفن غولدنر Alvin ward Gouldner) " الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي The coming crisis of western sociology "[٢] يعتبر من المؤلفات السوسيولوجية الأساسية التي أشارت بشكل واضح إلى العوامل الرئيسة التي سوف تؤدي فعلا إلى حدوث أزمة في علم الاجتماع الغربي،وفي السياق نفسه يصب فحوى مؤلف فيلسوف العلوم (كالفن.أ. شراغ Calvin.o.shrag) الموسوم بـ:"تأملات جذرية وأصل العلوم الإنسانية "Radical reflections and the Origin of the human sciences"، حيث أكد فيه على أن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية قد دخلت بشكل فعلي وحقيقي حيز الواقع المجتمعي ولم تعد ضربا من الخيال أو التأمل، ويجمل ذلك بقوله: " هناك اليوم إحساس واسع الانتشار أن أزمة العلوم الإنسانية قد وقعت فعلا، إن الفلاسفة ومختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية قد عبروا عن تضايقهم المتزايد بخصوص التردي الواضح الذي وصل بعلوم الإنسان إلى وضع مأزقي أزموي، ومع هذا، فللأسف ليس هناك من تشخيص بيّن المعالم لطبيعة الأزمة والعوامل التي أثرت فيها، ومما لاشك فيه أن التشخيصات المختلفة والمتضاربة في الوقت نفسه لطبيعة ومصدر الأزمة الراهنة قد تأثرت هي الأخرى بعدوى أزمة المفاهيم التي هي من صنع هذه العلوم نفسها"[٣]، ويأتي المؤلف الموسوم بـ"أمجاد ومآسي العلوم الاجتماعية " Les splendeurs et misères des sciences sociales للباحث في الحقل الاجتماعي (أ.كايي A.CAILLé) ليبرز أزمة هذه العلوم بعبارات أشد، فيقول: "إن الحديث عن أزمة العلوم الاجتماعية لم يعد أمرا كافيا، فوضع هذه الأخيرة تردى على عدة مستويات ترديا خطيرا، فأصبحت حالتها بذلك أقرب إلى مرحلة لفظ أنفاسها الأخيرة أكثر من كونها تمر بمجرد أزمة فقط... ولعل الوقت قد حان للاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لم تمدنا حتى الآن إلا بزاد خيالي"[٤].

وهكذا، يتضح جليا بأن هناك اعتراف صريح من قبل نخبة من مفكري الغرب نفسه بوجود أزمة في نمط اشتغال المنظومة المعرفية الإنسانية الغربية وإفرازاتها التي تمتد أيضا إلى المجتمع الإسلامي وبقية المجتمعات المتأخرة حضاريا. بحكم أن التراث الفكري الغربي - لاسيما في مجالات علوم الإنسان- ما زال يهيمن على البنية الفكرية والنفسية للمختصين في علوم الاجتماع والنفس والسياسة في هذه المجتمعات، وهو ما يتطلب من المشتغلين هنا وهناك بالعلوم الإنسانية والاجتماعية مراجعة هذه القضية مراجعة واعية ومسؤولة للأسس التي قامت وتقام عليها هذه العلوم، أي مراجعة نقدية، هادفة ومتوازنة لابستمولوجيا ونظريات ومناهج وتفسيرات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

ثانيا: مراجعة ابستمولوجية موجزة لمصادر أزمة المنظومة المعرفية الغربية في علاقتها بالواقع المجتمعي العربي والإسلامي:

يمكن تتبع ذلك من خلال الملاحظات المنهجية والمعرفية التالية:

١- إن الظروف المجتمعية "sociétal" التاريخية التي نشأ ونمى في ظلها المنهج الوضعي الغربي (خلال عصر الفلسفة النقدية / النهضة)، والتي اتسمت بالطابع النضالي ضد كل ما هو ديني (الكنيسة)، انتهت بالعلم الوضعي إلى أن يتحول من أداة علمية إلى أداة إيديولوجية تستخدمها الوضعية الغربية ضد منافسها الديني، وهو ما تتسم به جل الطروحات الغربية، في مقابل ذلك

نلاحظ - وبشكل مكثف - أن العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم "التابع" - ومن ضمنه المجتمعات العربية والإسلامية- تعاني من أزمة حادة ناتجة بشكل أساس " عن التبعية النظرية للحقل المعرفي الغربي وذلك على المستويين النظري والمنهجي، ومن مظاهر هذه التبعية التقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية وإعادة إنتاج فكرها أو مجرد استهلاكه دون أدنى تساؤل أو مراجعة نقدية... وفي أحسن الحالات، نجد أنفسنا أمام مساهمات متشائمة أو نقدية محتشمة، بالرغم من أنها استطاعت بداية أن "تشعر" بالأزمة وتطرحها عبر مفاهيم معرفية مثل: "التبعية أو القابلية لها، الغزو، التميز أو الخصوصية، التوطين، التأصيل، الخ." [٥].

٢- تعتبر النتائج المتوصل إليها في إطار المقاربة المنهجية الغربية (الوضعية) لقضايا الإنسان والمجتمع محصلة منتظرة وطبيعية للتصور الذي تحمله لمفهوم العلمية والذي تحدد بشكل أساس في الجانب المادي والحسي ورفض كل ما عداه، من منطلق أن ذلك يشكل جزءاً من اهتمامات الفكر الميتافيزيقي أو الغيبي الذي يتجاوز حدود دائرة العلم، ومن ثم انتهت إلى اختزال الوجود الإنساني كله - بالقضايا العديدة المتصلة به- في أبعاده المادية والحسية، وهو ما يربك - في تقديرنا- التصور العلمي ويضيق ما هو واسع باسم الموضوعية العلمية التي تقول بها الحضارة الغربية، باعتبارها حضارة اتحاد بالطبيعة، والتحول بالإنسان من معناه الخلقي إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي، والتحول بالكون من معناه الإنساني إلى معناه المادي المجرد.

وتبني عدد من الباحثين في المجتمعات العربية والإسلامية لهذا الموقف الفكري أو لهذه المقاربة المنهجية يعمق - فيما نراه- من الأزمات المتولدة فيها ومن تخريجات الواقع المجتمعي اليومي المتوعك، والتي هي محل نظر علمي من قبلهم، فيتحول بذلك الأمر هنا من وضع تكون فيه هذه المجتمعات في حاجة لـ"فكر للأزمة" لحل مشكلاتها إلى وضع جديد مضاعف تعاني فيه ما يمكن تسميته بـ" أزمة فكر الأزمة "، فالموضوعية في التصور الإسلامي لكسب المعرفة لها مدلول أوسع من الموضوعية بحسب تعاطيها في العلوم الإنسانية الوضعية والتجريبية في الغرب. فالجانب الإسلامي لمفهوم الموضوعية يتجلى في اتخاذ موقف وسط يزاوج بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية، وهو موقف يدعو إلى التكامل بين هاتين المعرفتين لا إلى التباعد بينهما، من أجل خدمة الإنسان والعمران البشري [٦].

٣- تعكس المناهج الوضعية الغربية ومختلف المقاربات النظرية (الوظيفية، الماركسية...) وجهات نظر إنسانية متباينة بفعل المصالح المتعارضة، مما جعلها تتحول عن الاهتمامات العلمية إلى الأهداف الإيديولوجية.

وضمن هذا السياق، يظهر قيام الاتجاه الوضعي في المجتمعات الإسلامية في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، ليس بالضرورة كاقتناع ذاتي، وليس كنتيجة طبيعية لعدم وجود إطار معرفي محدد وشامل يستند إليه. وهو ما تفتقد إليه المناهج الوضعية الغربية، وإنما جاء انعكاسا للميل إلى التعاطي مع الأفكار الجاهزة وتقليدا للتجربة الغربية في تعاملها مع الفكر الديني، ومن ثم برزت أزمة الاتجاه الوضعي في المجتمعات الإسلامية كتعبير عن أزمة العقل نفسه فيه؛ العقل الذي عكس في إعماله واشتغاله- من خلال ما تضمنه التراث السوسيولوجي والإنساني على العموم في هذه المجتمعات- أفكارا ونظريات واتجاهات ومذهبيات أجنبية، وطرق قضايا لا تعبر بالضرورة عن المشكلات الاجتماعية والثقافية التي تعاني منها هذه المجتمعات وتوصل إلى نتائج

بعيدة عن روح الأمة واهتماماتها وآفاقها الوجودية.

إنه ينبغي التأكيد في هذا السياق - مثلما أشار إلى ذلك الباحث الاجتماعي "فضيل دليو" - بأن "المنظومة المعرفية الغربية عملت ولا زالت تعمل على تقديم علومها الإنسانية بمثابة علوم حيادية عالمية. لكي تضفي على أيديولوجيتها التوسعية صبغة قانونية وعقلانية، ومما زاد الطين بلة أنها تعمدت التحيز التاريخي الاثنوغرافي والفلسفي لإطارها المعرفي وجنسها البشري. مما جعلها توصف بالمركزية الغربية وبالاستعلاء عن بقية الشعوب والحضارات، بل بالعداوة لها "(٧)، وهو ما يزيد من تأكيده أيضا الباحث "عادل حسين" في مؤلفه الموسوم بـ "نحو فكر عربي جديد" بقوله: "إن الأمر لم يكن مجرد اختلاف معرفي، بل إن مجمل الظروف التي شكلت المشروع الأوروبي وأفرزت مفاهيمه وأبنيته النظرية تعبر بشكل أو بآخر، صراحة أو ضمنا عن مخطط السيطرة الغربية على النظام الدولي. هذا ما تعلمناه من علم اجتماع المعرفة الذي كشف أن المدارس الغربية لا تعبر عن مضمون معرفي مختلف فحسب، فأخطر من ذلك أنها ليست محايدة قِبَلنا. إنها معادية لنا، وهذا العداء قد يصدر عن الارتباط المؤسسي المباشر بين هذه العلوم وبين الدولة ومخططاتها، وقد يصدر عن مجرد التأثر بالمناخ الأيديولوجي السائد"(٨). ٤- فضلا عما سبق، تجدر الإشارة أيضا إلى أن انتماء العلماء والباحثين الغربيين إلى مدارس ونظريات فكرية بعينها (كالوظيفية، الماركسية... وغيرها) والتي لها - كما ذكرنا ذلك من قبل- وجهات نظر إنسانية متباينة بفعل المصالح والأهداف الإيديولوجية المتعارضة، قد ساعد - هذا الانتماء- عبر الزمن على إعطاء ظاهرة التحيز وعدم الموضوعية في ميدان العلوم الإنسانية بعدا جماعيا أكثر منه بعدا فرديا يتعلق بسمات شخصية (Subjective factors) عند العالم أو الباحث (كعدم التجرد الكامل من الأهواء والميول والمصالح أثناء التعرض لبحث الظواهر التي تدخل في ميدان اختصاصه)، ولطالما تحول هذا التحيز الجماعي المعرفي، بتركيز كل مدرسة أو نظرية فكرية على جانب معين أو عامل معين دون سواه (اقتصادي/ثقافي...) إزاء فهم وتفسير الظواهر الفردية والجماعية ذات الطبيعة المعقدة. مع حركة هذه العلوم في الوقت الحالي، ليصبح تحيزا مؤسساتيا ينعكس في الفكر العلمي الإنساني الرسمي للمؤسسات العلمية المعاصرة (الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث) التي تؤثر في الواقع المجتمعي الغربي، ناهيك عن الواقع المجتمعي العربي والإسلامي بشكل أو بآخر.

ويترتب عن هذا ضرورة التأكيد - فضلا عما سبق- على أن اعتماد مبدأ التكاملية: أي مبدأ تعددية المؤثرات مكان مبدأ أحادية المؤثرات في فهم وتفسير السلوك الإنساني (الفردي والجماعي) يعني إصلاح أحد النقائص المنهجية لهذه النظريات؛ لأن الظاهرة الإنسانية - في صورة مشكلة معينة- تبقى، في تقديرنا، ظاهرة مجتمعية "Sociétal" تعبر عن أزمة شاملة متعددة العناصر والأبعاد، وهي أيضا، على مستوى علاقتها بالبناء الاجتماعي، تشكل جزءاً من وضع اجتماعي مأزوم أعم وأشمل، ولهذا فالمنظور السوسيولوجي - أو غيره- للعلاقة التفاعلية القائمة بين مختلف قطاعات ومكونات المجتمع. يقتضي تناول المشكلة الاجتماعية أو الإنسانية وفهمها في شموليتها وتساند عناصرها وأبعادها، فظاهرة كالجريمة (مثلا) ليست في الواقع - كمشكلة - تعبيرا عن أزمة قطاعية معزولة تتعلق بمجال محدد فحسب، تفهم في إطاره وتحل انطلاقا منه. و إنما هي، في الأساس، جزء من كل، من وضع تربوي- اجتماعي

وثقافي واقتصادي عام، إنها إذا تعبير عن أزمة مجتمع في قطاعاته المتعددة، لا عن أزمة قطاع منفرد ومحدد بعينه دون سواه.

ولهذا فإننا نرى، من زاوية المقاربة العلمية الموضوعية لواقع هذه الظاهرة أو غيرها، تجنب الوقوع في منزلق المنظورات التقنوية والاختزالية الضيقة "Technicistes et Réductionnistes"، التي تفسر الكل بالجزء، فتقلب بذلك منطق الأشياء، وتجعل من هذا الجزء حاملا "Porteur" لقدرة تفسيرية وتعليلية غير سليمة للكل المجتمعي[٩]، وذلك بدل أن يكون هذا الكل هو المتحكم في الجزء، يفسره ويحدد أبعاده ومعالمه، بل ويرسم في مستوى ما مآله أيضا، دون - طبعا - إلغاء نهائي لهذا الجزء ولدوره التفسيري أيضا.

ثالثا: خطاب التأصيل لإشكالية المنهج في الفكر الإنساني الإسلامي المعاصر: مالك بن نبي نموذجا

إن عدم ملاءمة نمط التفكير في العالم الغربي لمستقبل البشرية جمعاء، فضلا عن الاقتناع بأن المعرفة ليست حيادية بل تستقرأ من واقع زمني ومكاني محدد (في هذه الحالة، غربي بتفريعاته) دفع ببعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى التأكيد على ضرورة التحلي بالاحتراس المنهجي والمعرفي إزاء هذه المسألة، لأن المعطيات الواقعية، التاريخية، الاجتماعية، الثقافية والسياسية - بمختلف خلفياتها المعرفية- تتباين بالضرورة من مجتمع لآخر ومن مجموعة حضارية لأخرى، ولذلك فإن الحلول الفنية التي تقدمها هذه المعرفة ينبغي أن تتكيف مع خصوصيات ونفسية المجتمع الذي ستطبق فيه ومع مرحلة تطوره الفكري والاجتماعي.

ففي الميدان الاقتصادي مثلا، أسس لذلك المفكر الإسلامي "مالك بن نبي" منذ فترة زمنية مبكرة بإشارته إلى أن محاولة بعض النخب في البلدان الأفريقية والآسيوية تطبيق حلول فنية يقترحها بعض الاختصاصيين الأوروبيين هي عديمة الجدوى، لأنها لا تتفق مع عناصر (الأنا) فيها[١٠]، مثلما هي حال التجربة الإندونيسية في التنمية، والتي تضمنت كل شروط النجاح المتوقعة، سواء من الناحية المادية (الثروات الطبيعية والبشرية) أو من الناحية الفنية "لأن واضع خطتها الدكتور (شاخت)، الرجل الذي نهض باقتصاد ألمانيا قبيل الحرب العالمية الثانية من نقطة الصفر تقريبا، ومع ذلك (فهي) فشلت فشلا ذريعا"[١١]، ما جعل النظرية الاقتصادية تتراجع عن الادعاءات المتعلقة بشموليتها واستقلاليتها عن البنية الفكرية والنفسية والاجتماعية للمجتمع.

وبهذا فإنه لا ينبغي أن توضع، في تقدير "مالك بن نبي"، الحلول والمناهج دون مراعاة عناصر (الأنا)، فاستيراد الحلول من الشرق أو الغرب - دون وعي بالخصوصية ودون استقلال حقيقي في الرؤية والمنهج [*] - يعتبر في حد ذاته تضييعا للوقت والجهد وتعميقا للداء لأن "علاج أية مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية ناتجة عن فكرة معينة، تؤرخ من ميلادها عمليات التطور الاجتماعي في حدود الدورة التي ندرسها. فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية[١٢].

خاتمة:

كانت هذه المساهمة العلمية محاولة لفهم وتعقل طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في الغرب (Social and human sciences) ضمن الظروف المجتمعية التي أنتج ورسم فيها مواقفه وآفاقه الوجودية، في مقابل إشكالية عدم مصداقيته المعرفية والمنهجية الكاملة في مقاربته للواقع المجتمعي العربي الإسلامي، بمعطياته التاريخية

والثقافية والدينية والاجتماعية المتميزة.

ولقد تبين في هذا الإطار أن عدم ملاءمة نمط التفكير في العالم الغربي لمستقبل الإنسانية جمعاء - رغم بعض الإنجازات المادية التي تحققت بفعله - لم يعد قناعة تقتصر على المنتمين لحضارة مغايرة له، بل أيضا على بعض مفكري العالم الغربي نفسه، فهو ينطلق منذ البداية - كما لاحظنا ذلك مع "مالك بن نبي" - من خلفيات أيديولوجية وخصوصيات ثقافية وحضارية تجعله يقوم ببناء حقيقة تتلاءم مع الأفكار المسبقة المؤطرة لها وليس العكس ليعاد استنساخها فيما بعد في المجتمعات العربية والإسلامية عند الطلب.

ونحن نقدر بأن البديل على مستوى التصور والمنهج، لتجاوز السلبيات المذكور بعضها أعلاه، ينطلق من مراجعة نقدية ثم بنائية لابستمولوجيا ونظريات ومناهج وتفسيرات العلوم الإنسانية، وذلك قصد إعطاء صورة أقرب إلى فهم المجتمع الإنساني بصفة عامة، والمجتمع الإسلامي بصفة خاصة، فكرا وواقعا، وفي هذا الإطار وجدت محاولات عديدة طرحت في الساحة الفكرية العربية والإسلامية - لاسيما في حقل علم الاجتماع مثلا- تدعو تارة إلى إنشاء "علم اجتماع عربي" وتارة أخرى إلى إنشاء "علم اجتماع عربي وإسلامي"، لكنها فشلت في تحقيق أهداف هذا العلم وثبت من خلالها أن التعصب الجنسي لا يمكن أن يتحول إلى مذهب عقائدي، وأن القومية لا يمكن أن تتحول إلى نظرية متميزة، وأن العلم بهذا المنظور يفقد إحدى خصائصه الأساسية وهي العالمية، وبقي أن نشير إلى أن الشرط الأساس الذي يحفظ لعلم الاجتماع وعلوم الإنسان بصفة عامة، لا سيما في المجتمعات الإسلامية، أصالتها وفعاليتها هو ارتباطها بمنهجية بديلة للوضعية الغربية، بديلة على مستوى الرؤية والتصور الاعتقادي (الإسلام بمصادره المختلفة)، وبديلة على مستوى التأسيس والبناء الحضاري. ■

الحواشي

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:

- Max Weber: The methodology of the social sciences, translated by E.SHILS and H.FINCH, CHICAGO, FREE PRESS, 1949.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر:

- ALVIN WARD GOULDNER: The coming crisis of western sociology, new York, basic books, 1970.

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر:

- CALVIN.O.SHRAG: Radical reflections and the Origin of the human sciences, west Lafayette, Purdue university press, 1980, p 1.

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر:

- A.CAILLé: Les splendeurs et miséres des sciences sociales, Genéve, Librairie Droze, 1986.

(٥) فضيل، دليو: العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية (مقاربة نقدية)، في كتاب: علم الاجتماع، من التغريب إلى التأصيل. (مؤلف جماعي)، الجزائر، دار المعرفة، ١٩٩٦، ص ١٢.

(٦) لمزيد من التفاصيل انظر:

- محمد عابد، الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، ج٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

(٧) فضيل، دليو: العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية (مقاربة نقدية)، مصدر سابق، ص ١٦.

(٨) زكي، الميلاد: الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٤، ص ٣٨٥.

(٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- Gardner (H): The mind's new science, new York, basic books, 1985.
- Hubert (M), balick (J.R) : basic dilemmas in the social sciences, Beverly hills, calif, sage publications, 1984.

(١٠) مالك، بن نبي: ميلاد مجتمع، الجزائر، دار الفكر، ط.٣، ١٩٨٦، ص ٤٥.

(١١) مالك، بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، ط ٣، الجزائر، دار الفكر ١٩٨٧، ص ٨.

(❖) وهذه هي مشكلة الفكر الحديث المطروح في مجتمعات العالم الإسلامي في مواجهة المشكلات الاقتصادية التي تعترضها، حيث يُضيق على نفسه مجال اجتهاده بمقتضى مسلمات ضمنية يمكن حصرها - حسب رأي «مالك بن نبي»- فيما يلي:

"١- إنه (ينظر) أولا على أساس أن الموجود من المناهج الاقتصادية هو ما يمكن إيجاده.

٢- إن النشاط الاقتصادي لا يمكن (أن يكون) من دون تدخل المال، سواء في صورة استثمار تنظمه وتشرف عليه قطاعات خاصة (اتجاه رأسمالي) أو استثمار تهيمن عليه سلطة سياسية، فيما يسمى القطاع العام (اتجاه اشتراكي)".

- [انظر:- مالك، بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، ط٣، مصدر سابق، ص ٤٢].

ومن هنا ينشأ، في الواقع، تعثر هذا الفكر بفعل صعوبات نابعة أساسا من طبيعة موقفه من المشكلات: فهو مضطر بمقتضى هذا الطرح -والحال هذه- إلى الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية فقط، ليجد نفسه في النهاية - مهما كانت ميوله- في مواجهة مشكلات فنية أو مذهبية، وأخلاقية، تضاف إلى المشكلات الأخرى التي تصادفه، لأنه لا يجد لها في الواقع حلا في نطاق اختياره لأي من الاتجاهين (الرأسمالي والاشتراكي)، إلا على حساب مبادئه الأولية وقيم المجتمع.

فإن اختار الرأسمالية، فسرعان ما يصطدم - مثلا- بقضية الحرية المطلقة، التي تقول بها هذه الأخيرة والقائمة على المبدأ الذي عبر عنه (آدم سميث)، في بداية العهد الاقتصادي الحديث، بمقولته الشهيرة «دعه يعمل، دعه يمر». هذه القضية التي تؤدي إلى اضطرابات اجتماعية وانحرافات ثقافية في المجتمع بفعل الإفراط في الإنتاج والتفريط في التوزيع.

ولا يصطدم الفكر في مجتمعات العالم الإسلامي- من منظور «مالك بن نبي»- بهذه المغالاة في الحرية فحسب، إن اختار الرأسمالية، وإنما أيضا بشروط هذه الأخيرة أو بعض شروطها الفنية: "لأن الرأسمالية تقتضي استثمار المال بوصفه الوسيلة الوحيدة لدفع عجلة الاقتصاد، وإذا بها تلجأ لعملية تجميع الأموال وتركيزها في مؤسسات معينة كالبنوك، لتقوم هي بتوزيعها وتوظيفها في القطاعات الإنتاجية المختلفة، على أساس «الربا» في عمليتي التجميع والتوزيع".

- [انظر: - المصدر نفسه: ص ٤٣].

والحال أن المسلم هنا، والذي يكون قد اختار هذا الاتجاه، يجد نفسه يغوص- من دون وعي- في محاولة لتخليص الرأسمالية - التي لها أسسها ومنطلقاتها ومبادئها الخاصة- من «الربا»، لأنه محرم في شريعته، وكأنه من الناحية الفنية يسعى إلى ما عبر عنه «مالك بن نبي» بتخليص جسد من روحه، ويتمنى أن يبقى هذا الجسد حيا ويقوم بأدواره على أكمل وجه، بل إنه حتى وإن نجح في توفير حل نظري لهذه القضية (قضية «الربا») يطابق الفقه الإسلامي، فإنه في الواقع يكون في نظر «مالك، بن نبي» «كأنه وجد روحا لا يضمه جسد، أو تناقض مع جسده: لأن نظام البنوك يرفض هذا الروح وهو يرفضه، فيبقى الحل النظري معلقا عمليا، لأن صاحبه انطلق على أساس مسلمة استثمار المال بصفته منطلق الديناميكا الاقتصادية، دون أن يراجع هذا المبدأ نفسه».

- [انظر:- المصدر نفسه: ص ٤٣].

وربما يكون المسلم بعد هذا، أي بعد وقوفه على أخطاء الرأسمالية وتناقضاتها (أخلاقيا وتقنيا) مع قيمه وثقافته وواقعه، ملتفتا صوب الاتجاه الاشتراكي، ولكن أيضا من دون مراجعة في هذه الحال لأسسه المذهبية البعيدة التي تقوم - مثلا - على الاعتراف بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ورفض الملكية الفردية، وهو ما لا ينسجم مع المبادئ الإسلامية التي تؤكد على الاعتراف بهما معا، والخطأ يبقى هنا - في نظر «مالك بن نبي» - في جوهر الاختيار على أساس مسلمات كان من واجب صاحب الاختصاص «الاقتصادي» ألا يسلم بها في منطلق تفكيره.

[- انظر: المصدر نفسه: ص ٥].

(١٢) مالك، بن نبي: شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، ط.٣، ١٩٦٩، ص ص ٧٠- ٧١.

كيف ندرس التاريخ الإسلامي في ظل العولمة الثقافية ؟

د. حفيظ الرحمن الأعظمي
جامعة العلامة إقبال المفتوحة - باكستان

توطئة :

لا شك أن مفهوم العولمة ليس مفهوما جديدا بل إنه مفهوم قديم جدا ، على الأقل في مفهومه المتعلق بالسيطرة وبسط النفوذ العسكري والسياسي والاقتصادي والحضاري.

ولعل التقرير الذي أصدره صندوق النقد الدولي في مايو ١٩٩٧م بعنوان Globalization - Opportunities and Challenges" (العولمة فرص وتحديات) . فيه مغالطة واضحة من خلال تعريف يقول : " العولمة هي التكامل السريع لاقتصاديات دول العالم من خلال التجارة الدولية، التدفقات المالية، انتقال التقنية، شبكات المعلومات، والتبادل الثقافي[1]، بل إن العولمة الراهنة التي نراها الآن لا تعدو أن تكون هي الشراب القديم في آنية جديدة. وإنما بأسلوب مختلف تمليه ظروف وطبيعة جديدة. ولابد من أن الإنسان قد شعر بأن العالم قد أصبح "قرية واحدة كبيرة" أو بشيء شبيه بها مرات عدة من قبل، لابد من أن الإنسان الأوربي قد شعر بشيء من هذا عندما وطئت قدماه القارة الأمريكية لأول مرة منذ خمسة قرون، وعندما أبحرت أول سفينة بخارية منذ أقل قليلا من قرنين، وعندما نظر رجل الفضاء لأول مرة إلى كوكب الأرض منذ نحو أربعين عاما، كل ذلك قبل أن يخرج إلينا الإنسان المعاصر مزهوا أو مندهشا من بزوغ ظاهرة الشركات المتعددة الجنسيات التي يفوق حجم مبيعات كل منها حجم الناتج القومي لعدة دول مجتمعة.

لا بد من أن ماركس وأنجلز كانا يتكلمان عن هذه الظاهرة نفسها، ظاهرة العولمة منذ مائة وخمسين عاما، عندما كتبا في "البيان الشيوعي" أن السلع التي تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ في الانتشار شرقا وغربا، ولن يفلح في صدها أي سور ولو كان بمناعة سور الصين العظيم[٢].

وعلى الاختلاف حول وضع تعريف دقيق للعولمة إلا أن ثمة اتفاقا على أنه نتاج لتطور تقنيات الاتصال والمعلومات، وما أدى إليه هذا التطور من تغيّر في أساليب التفكير والأداء، وتقريب المسافات بين دول العالم أو تلاشيها حتى أصبح في مقدور الإنسان أن يعقد الصفقات التجارية عبر القارات من غير أن يبرح أحد مكانه، كما أن متابعة أي حدث في العالم لحظة وقوعه أصبح أمرا طبيعيا، بل غدا من غير المستساغ فوات الأحداث التاريخية من غير نقلها صوتا وصورة[٣].

إذن فكثرة الحديث حول هذه الظاهرة، وعقد العديد من المؤتمرات والملتقيات حولها في أرجاء كثيرة من العالم من أجل رصدها وإدراجها بالإكراه ضمن أجندة الفكر والواقع العربيين، ليس سببه أنها ظاهرة جديدة على الساحة الدولية بل لكونها برزت بشكل متسارع مذهل على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية.

العولمة .. تجلياتها وتحدياتها :

والواقع أن للعولمة تجليات وتحديات متعددة متشابكة الأبعاد. وسوف نتحدث بإيجاز عن بعض المجالات التي تسعى العولمة لتِكد عليها، وتظهر تأثيرها وتحدياتها في مساراتها المختلفة.

المجال الاقتصادي :

إن أي تعريف للعولمة لا يخلو من ذكر الأبعاد الاقتصادية لها.. ومحاولة سيطرة الدول القوية على الدول الضعيفة، وتوجيه اقتصادياتها بما يتماشى مع المصالح العليا للقوى الفاعلة عالميا.

والحقيقة أن النظام الاقتصادي الدولي الجديد لم ينشأ فجأة، بل نما في أحضان النظام القديم وخرج منه، وقد بدأت بذوره الأولى في منتصف الستينات ثم بدأت توجهاته تتضح في السبعينات وتسارعت وتائره في الثمانينيات، بحيث اتضحت خطوطه العامة وملامحه الرئيسة مع بداية التسعينيات، ويقرر أن هيكل النظام الاقتصادي الدولي الجديد يتسم بعدد من الخصائص والسمات المهمة وهي[٤]:

١ - انهيار نظام بريتون وودز (١٩٧١ - ١٩٧٣) بإعلان الولايات المتحدة عام ١٩٧١ وقف تحويل الدولار إلى ذهب.

٢- عولمة النشاط الإنتاجي.

٣ - عولمة النشاط المالي واندماج أسواق المال.

٤ - تغير مراكز القوى العالمي.

٥ - تغير هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية.

المجال السياسي :

تسعى الدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية إلى فرض الأنموذج الغربي في الحكم الذي يتمثل في حقوق الإنسان والديمقراطية على المجتمع الدولي باعتباره المفهوم الأصلح والأقدر على البناء.

وقد لوحظ أن عددا من الكتابات قد جاء في حقبة التسعينات متضمنا دعوة صريحة لكي تتبنى الولايات المتحدة الأمريكية هدف نشر الرؤية الغربية لحقوق الإنسان في العالم من ذلك ما تضمنته أحد المؤلفات الحديثة لـ"جوشوا موارفشيك 'Gohua Muravchik'، وهو أحد أبرز باحثي السياسة الخارجية الأمريكية المعبرين بدقة عن أحد روافد التيار اليميني المعروف حاليا باسم " التيار المحافظ الجديد 'Neoconservatism'، حيث أخذ يناقش قضية عالمية وخصوصية القيم والثقافة الديمقراطية، وما إذا كان من الممكن تصديرها، وفيها أظهر اعتقاده الصريح - غير الحيادي طبعا - بإمكانية أن تلعب الولايات المتحدة دورا مهما في نشر الفهم الغربي لحقوق الإنسان من خلال الدبلوماسية الهادئة والمساعدات وحتى من خلال العمل العسكري إن لزم[٥].

المجال الثقافي :

لم يكن شأن الثقافة في الماضي يتجاوز إعداد الشبيبة وإنتاج الكبار، ولم يكن ثمة بحث عما قد يتضمنه النتاج الأدبي والفكري والفني من تجسيد للهوية القومية العميقة والراسخة، أما الآن فقد تغير كل شيء وأصبحت الثقافات منطلقات لإثبات الذات الجماعية والبحث عن الهويات الخاصة كما غدت موضوعات كبيرة للصراع.

ونتيجة لتطور مفهوم الثقافة تطور دورها. فبالإضافة إلى دورها في تحديد الهويات القومية، تطور دورها في التنمية الاقتصادية وفي التنمية الشاملة، فأصبحت منذ مؤتمر المكسيك بوجه خاص عام(١٩٨١) اية التنمية، وليست وسيلتها فحسب.

وعلى الرغم من الآمال التي عقدها كثيرون على الحوار بين الثقافات، وحول إمكان توليد ثقافة عالمية تغتني بما في داخلها من فوارق، فإن مثل هذه الثقافة العالمية لم تر النور حتى اليوم، وما تزال الصراعات الثقافية قائمة، بل لعلها تزداد حدة يوما بعد يوم.

صحيح أن بعض الشعارات الجديدة طرحت ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد سقوط النازية، ومن بين هذه الشعارات: تحقيق الديمقراطية للشعوب، وعالمية الحوار الثقافي المشترك، وضرورة إنصات الشعوب بعضها إلى بعض ..إلخ، ولكن شيئا من ذلك لم يتحقق، ولا نقع إلا على شعارات فارغة في مجال التواصل بين ثقافات الشعوب.

وتعقدت المشكلة، ولبست حللا جديدة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وبعد التبشير بولادة نظام عالمي جديد، إذ سادت "العولمة " بمعناها الضيق والوحشي بدلا من النزعة العالمية الإنسانية، وطفت على شتى جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وسارت في طريق يعرِّض مصير الثقافات الإنسانية لمخاطر الذوبان أو الإمحاء أو التشاكل[٦].

وهذا كله يقودنا إلى الحديث عن العولمة الثقافية كمشروع غربي يسعى إلى الهيمنة، وتنميط الثقافة الأحادية.. مع إلغاء الآخر، وسيطرة ثقافة الأقوى.

العولمة الثقافية مشروع أم هيمنة ؟

إن أحسن تعريف للثقافة هي: أنها المُعبِّر

الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يعمل.

ويلزم عن هذا التعريف لزوما ضروريا النتيجة التالية، وهي: أنه ليست هنالك ثقافة عالمية واحدة. وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام. وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية أو بتدخل إرادي من أهلها على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة، من هذه الثقافات ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع، ومنها ما ينعزل حينا وينتشر حينا آخر.

والعولمة قبل أن تكون مضمونا اقتصاديا وتجاريا وسلعيا هي مضمون إعلامي وثقافي متطور تروجه وتؤطره وسائط إعلامية متعددة مثل الفضائيات والوسائط المتعددة "Multimedia" والشامل الإعلامي والشبكات الكونية "Internet"، ومن شأن هذا الانفجار في التقنيات أن يخلق صورة قوية ومؤثرة وفاعلة ! تشجع على الانتشار السريع للأفكار وترويج البضائع وسلعنة الإنسان الوجود "Marchandisation de L'homme Et de L'univers" وهي صورة متسلطة وشمولية وعنيفة عنف مضمونها ذاته.

ويمكن أن تضيع ذات الإنسان كما تضيع أيضا هويته وثقافته، بحكم :

- إلغاء الاختلاف الثقافي والحضاري.
- إلغاء تعدد الإبداع الإنساني وحصره وتضييق الخناق عليه.
- تماثل البشرية وانتفاء الاختلاف بينها وفق ما هو مخطط له في الاستراتيجيات المهيمنة.
- إذابة الثقافات الصغرى وإلغاء الخصوصيات والهويات.
- خلق عالم اللاثقافات.

ولا تنبع التحديات التي تواجه الثقافات الوطنية من لقاء ثقافي - حضاري بين ثقافتين غير متكافئتين أو بين نظامين متمايزين، وإنما تنبع من لقاء أمة متخلفة مدنيا منهكة القوى اقتصاديا لا تمتلك مقومات السيادة على نفسها، وبين أمة قوية متقدمة تملك أسباب السيطرة والهيمنة.

وفي ظل العولمة الثقافية لم يوحد العالم وفقا لمشيئة إنسانية جماعية، بل الذي أنجز التوحيد هو الطرف الأكثر قوة وسلطانا، فالعولمة كمفهوم متداول اليوم ينتمي إلى عالم الغلبة الحضارية الذي طرح هذا المشروع كوسيلة لتعميم غلبته ومشروعه السياسي والاقتصادي والحضاري، فاعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري، وتم اختزال التجربة الإنسانية عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط، وكأن تأكيد الفروقات والتمايزات بين البشر هو مسوغ السيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الأخرى وثرواتها. إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي للإنسان الأبيض الذي يحتكر الحضارة ويلقي جانبا تاريخ الشعوب والأمم، ويحمل لواء العولمة والكونية (٧).

ولما كانت مصادر المعرفة تخضع في نظام العولمة لتحكم الشركات التجارية، فإن التاريخ لا محالة سوف يصبح معرضا للتشويه والتزييف كما

السلع المعروضة. التي يعلن عنها بالحق أو بالباطل، وسوف يستقبله الغرب بهذة الصورة الشائهة؛ لأن تأثير الإعلام وقوة وسرعة نفاذه تكرس من جديد ظاهرة "تاريخ المنتصرين"، التي طالما حاول المؤرخون والباحثون الأكاديميون التصدي لها طيلة القرن السابق.

أما بخصوص سعي العولمة إلى صياغة تاريخ المجموعة الإنسانية "كقرية كونية متجانسة" ضاربة عرض الحائط بتاريخ البنى القبلية والدولة والأمة. فهذه من أخطر ما يحيط بالتاريخ الغربي من مطبات. ذلك أن تاريخ العرب والإسلام هو تاريخ قبائل وتاريخ دولة وأمة، لقد انتقلت الجزيرة العربية ببنياتها القبلية قبل ظهور الإسلام إلى تاريخ الدولة الموحدة état unificateur L لتنصهر القبائل تحت لوائها في إطار الأمة العربية-الإسلامية: ومن غير المنطقي أن ينسحق هذا الهيكل العام للتاريخ الإسلامي إلى ما هو نقيضه، من ناحية أخرى فإن مفهوم القرية الكونية المتجانسة مفهوم مخادع ومزيف لحقيقة الكون. ذلك أن الاختلاف ناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قدر، وينتهي إلى غاية ومن مقتضى هذه النواميس أن تتعدد المجتمعات البشرية وتتنوع في صفاتها وسماتها. والقرآن الكريم الذي يعد المصدر الأول لاستلهام التاريخ العربي-الإسلامي يبين هذه الحقيقة. حيث قال تعالى: ﴿**لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه**﴾، ﴿**ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة**﴾، لذلك نعتقد أننا لا نبتعد عن الصواب إذا افترضنا أن تاريخ المجموعة الإنسانية وهم يسعى إلى إقصاء الخصوصيات التاريخية لكل مجتمع، أو أنه محاولة لأمركة التاريخ العالمي وجعل التاريخ العربي يخضع لرؤاه وتوجهاته، وبعبارة أخرى فإن تاريخ المجموعة الإنسانية هو تاريخ استعماري يحاول أن يخترق التاريخ الإسلامي ويسلبه خصوصيته ويخضعه لقوانينه تمهيدا لاحتوائه ثم التهامه بعد ذلك[٨].

لماذا التاريخ الإسلامي على وجه التحديد؟

من الملاحظ أن اهتمام الناس في الغرب بدراسة التاريخ، واجتهاد الكثيرين من العلماء في تحويل هذه الدراسة إلى علم مستقل مستكمل لأشراط العلوم. نبع - إلى حد ما - من قيام القوميات والدول الكبرى في أوربا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وواضح أن الأجيال التي قامت بإنشاء هذه الدول والإمبراطوريات شعرت بالحاجة الى معرفة الماضي، ربما لتستنير به وتؤكد أيضا أن كتابة التاريخ إنما هو صورة من الحوار الذي لن يتوقف بين عصرنا والعصور التي سبقته[٩].

ويقرر الدكتور محمد مصطفى زيادة -رحمه الله-: أن المفتاح الكبير لمغاليق المشكلات في السياسة الدولية والقمية هو التاريخ ...والتاريخ كذلك هو المدخل المأمون للقوانين التي تعين على حلّ تلك المشكلات.

إن الطب يخرج الأطباء. والهندسة تعد المهندسين، والكيمياء تمدنا بالكيمياويين، ولكنها وغيرها من العلوم المادية لا تشتمل اشتمال التاريخ على قيمة تثقيفية وتربوية، وكلاهما لازم

كيف ندرس التاريخ الإسلامي في ظل العولمة الثقافية؟

لتكميل المواطن المفيد، بغض النظر عما يقوم به المواطن من عمل مهني نافع لا مشاحة في منفعته[١٠].

والتاريخ الإسلامي يتميز عن غيره من تواريخ العالم بقسمات وسمات أصيلة تهبه شخصية مستقلة، وهو يعبر عن حصيلة أعظم لقاء بين السماء والأرض، وعن طموح الإنسان المؤمن لإعادة سير التاريخ في مجراه الطبيعي، وانطلاقه نحو هدفه المرسوم في الكون.. التاريخ الذي يصور لنا الجهود العملاقة التي بذلها المسلمون لتشكيل مصير العالم وفق منهج متفرد يجمع في إطار واحد: الظاهر والباطن، والحضور والغياب، والطبيعة وما وراء الطبيعة، والمادة والروح.. ويفتح أمام الإنسان الطريق لتقديم أقصى ما عنده من طاقات في بناء حضارة غير متأججة ولا مهزوزة..حضارة تنساح فاعلية صناعتها على كل المساحات وسائر القطاعات: الآداب والفنون، والعلوم والفلسفة، والقانون والنفس والاجتماع ... وتنبثق عن إيمان عميق بدور الإنسان في الكون، وهدفية فاعليته وتوازنها[١١].

وفي الوقت ذاته نجد أن كثيرا من الثقافات المعاصرة تريد عولمة قضاياها وهيمنتها على الفكر الإنساني كله، وأن تعمل جاهدة على فرض مفاهيم أحادية للحدث التاريخي وتفسيره وفق معايير غربية صرفة، تنبع من فلسفة للتاريخ هي وليدة الفلسفة الغربية بكل ما تحمله من تصورات للإنسان والكون والحياة، وتحاول جاهدة أن تقضي على الشعور بالاستعلاء الحضاري، وإن كان هذا الاستعلاء ماضويا (مدنيا وثقافيا).

فالمسلمون اليوم أقدر أمم الأرض على إعادة النظر في التاريخ الإسلامي على اختلاف حقبه وأزمانه، لأن المصادر العليا للمعرفة والتوجيه التي تلقاها الأولون هي نفسها بين يدي المسلمين اليوم.

لقد عثر التاريخ الأوربي على مؤرخين أعادوا إليه الحياة، وقدموه في إطار حي كصورة فنية رائعة بكل عناصرها: الخلفية والتكوين والأضواء والظلال، والألوان والمساحات، ومن زاوية عرقية إقليمية، أو مذهبية متعصبة، قدموا تاريخ العالم، ونحن نلمح في صورهم الشاملة هذه إغفالا متعمدا - أو غير متعمد - لمساحة من أهم مساحات التاريخ البشري. تلك التي يحتلها التاريخ الإسلامي الذي يتصف - أكثر من غيره - بأن بناءه قام على كل عناصر تقويم الإنسان والعالم، ومن ثم فإن عرضه وتفسيره لا يتم إلا وفق منهاج حي شامل[١٢]. وينبغي القول في هذا المجال أن عولمة ثقافة القوي ومن بينها فرض تفسيره لأحداث التاريخ وقراءتها.. سواء منها الأحداث الماضية أو التي نعيشها - وهي بدورها دخلت سجل التاريخ - هي في ذات الوقت اختزال لتاريخ المسلمين وضرب له في المقتل، وخنقه في مضايق تحدد مسالكها الثقافة السيدة! . -

الاستشراق... والقابلية للعولمة

لما كان التاريخ الإسلامي هو أهم عوامل بناء الأمة المسلمة ووحدتها، ودراسته تعمق صلة الفرد المسلم بأمته، وتزوده بكثير من المثل العليا، وتنبهه إلى الأخطار التي تواجه الأمة في مسيرتها الطويلة، فقد عرف أعداء الإسلام أثر هذا العامل

في وحدة الأمة منذ وقت مبكر .. فعملوا جهدهم على إبعاده وتشويهه والدس فيه، عن طريق حركة ثقافية سميت بـ"حركة الاستشراق".

وقد بدأت هذه الحركة تبدو منظمة ومنسقة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، وبدأ جربر أرالياك (Gerber de araliac)، وقسطنطين الإفريقي (Contontian African). وأدلرد باغ (Adelardy bagh)، وروجر بيكن (Roger Bacan)، وجون الدمشقي، بدأوا حملاتهم المغرضة على التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية.

وبعد قرون بدأ كل من فولتير (Voltaire)، وأليكسندر روس (Alexander Ross)، وهيليبرت (Hidebirt)، ودانتي (Dante)، وغوليوم بوستل (Bostel Guilliaume)، وجوزيف إسكاليه (Joseph Scaliger) في طبع أبحاث معادية للإسلام وتاريخه.

ومنذ القرن السادس عشر الميلادي بدأت حركة الاستشراق عملها طبقا لخطة عملية محكمة، وصلت إلى ذروتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، إذ قام المستشرقون المشهورون من أمثال ويليام بدويل (William Bedwell)، وب.قاتيه (P.Vattier)، بتشويه السيرة النبوية، وكانت دوافعهم دوافع دينية بحتة..

وخلال القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين وصلت حركة الاستشراق إلى قمتها، وفي هذه الفترة قام عدد من المستشرقين بالبحث عن جوانب التاريخ الإسلامي والبحث في أزمنته المختلفة، وألقوا الضوء على نواياهم واتجاهاتهم من وراء أبحاثهم تلك، ومن بين هؤلاء جون جاك سيديلّو، وديفرجيه (Desvergers)، وبيرون (Perron)، وجوزف وايت (Joseph White)، وي. هـ بالمر (E.H.Palmer)، ودي غوييه (De Goeje). ووسنفيلد (Wustenfe ld)، وبيريزين (Beresine)، وسخاو (Sochau)، وفان كريمر (Van Kremer)، ووليم ميور (William Muir)، وليبون (Lebon)، وجولد تزيهر (Goldziher)، وولهاوزن (Wellhausen)، وغيرهم.

وأيضا قام مستشرقو العصر الحديث بالكتابة عن الإسلام والتاريخ الإسلامي من وجهة نظرهم الاستشراقية الخالصة. ونذكر من بينهم : مونته (Montent)، وج ديمومبيونه (G. Demombynes)، وت. أرنولد (T. Arnold)، واس لين بول (S. lan - Poole)، ونكلسون (Nicholson)، ونولدكه (Noldeke)، وهرجرنيه (Hergemje)، وجوزيف هوروتس (Joseph Herotitz)، وبروكلمان (Broekolman)، وبارتولد (Bartthold)، وهـ . ج. ويلز (H.G.wells)، وهـ. جب (H. Gibb)، وسميث (W.C.Smith)، وجوزف شاخت (Joseph Schacht)، وبرنارد لويس (Leuis Bernard). وتور أندريه (Tor Andre)، وفرانسيسكو جبرائيلي (Francisco Gebraeli)، ومونتجمري وات (Montgemry Watt).[١٣]

وقد ظلت الحركة الاسشراقية من خلال طائفة من المستشرقين الذين أعمى التعصب أعينهم، وطمس الهوى بصائرهم يتشحون برداء الفكر العلمي، والموضوعية العلمية، والتحليل والنقد، والواقع أن دراساتهم ذبحت

على أعتابها كل معاني الموضوعية. والأمانة العلمية، والنقد البناء، وقد اتخذوا لذلك أساليب منها:

تأسيس الجمعيات، وإصدار المجلات. وفتح مراكز ثقافية خاصة بالدراسات الشرقية مثل جمعية نشر المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس سنة ١٧٨٧م ثم الجمعية الأسيوية الفرنسية سنة ١٨٢٠م، التي أصدرت المجلة الأسيوية.

وتتابعت الجمعيات الأسيوية ومجلاتها، في أمريكا سنة ١٨٤٢م، وكذلك في ألمانيا والنمسا وايطاليا وروسيا وبلجيكا والدانمارك.

كما اتجه الاستشراق بمعونة دوله إلى إقامة مراكز ثقافية ثابتة. لها نشاط متعدد الجوانب في بلاد الشرق، وشهدت القاهرة ودمشق قيام المعهد الفرنسي في كل منهما... واضطلعت الجامعة الأمريكية بنشاط تعليمي في القاهرة وبيروت..

فضلا عن معاهد أخرى: ألمانية وإيطالية وإسبانية.. كما عقدت مؤتمرات للمستشرقين على سنوات متتابعة وفي عواصم مختلفة من مؤتمر باريس سنة ١٨٧٣م إلى مؤتمر ١٩٣١م . وتتابعت المؤتمرات من بعد .. ولا تزال تتوالى بأسماء متعددة حتى الآن[١٤].

ولا يزال الاستشراق يعمل على الرغم من أن (جاك بارك) قد أدلى بتصريحات عام ١٩٧٥م أعلن فيها عما سماه : انتهى زمن الاستشراق، وتقرّر أن يطلق على أي مؤتمر للاستشراق (مؤتمر العلوم الإنسانية)[١٥].

كتابة التاريخ .. والمواجهة الواعية

تسعى الدراسات التاريخية الغربية إلى كتابة التاريخ الإسلامي من زاوية نظر إقليمية تجعل أوربا مركزا للعالم تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض، وما عليها من شعوب ودول وحضارات. حيث تغدو في معظم الأحيان أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوربي الذي يشع نورا وبهاء!!، وهذه بدورها مرحلة متقدمة من مراحل العولمة..أي عولمة التاريخ الغربي، وتفسير جميع أحداث تواريخ الأمم الأخرى بما يخدم تاريخ الغرب وحضارته.

ويعلّق ليوبولد فايس (محمد أسد) على هذا لرؤية القاصرة في كتابه "الطريق إلى مكة" يقول: " لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوربيون منذ عهد اليونان والرومان إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوربي، والتجارب الثقافية الغربية وحدها. أما المدنيات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث إن لوجودها أو لحركات خاصة فيها تأثير مباشر في مصائر الإنسان الغربي. وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافاته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخا موسعا للغرب، وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لا بد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم. إن الأوربي أو الأمريكي العادي. بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة بتبسيط وتوسع يضفيان عليها ألوانا حيّة، دون أن تلقي على سائر أجزاء العالم سوى نظرات عابرة هنا وهناك، ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى

الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله فحسب، بل لا تتناسب معها على الإطلاق، وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياسا للحكم على سائر طرائق الحياة، وإن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبي يتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي - حتما - إلى درجة من الوجود أدنى وأحط. ومن هنا نرى أن الغربي تمثُّلا باليونان والرومان، يجب أن يعتقد أن جميع تلك المدنيات ليست أو لم تكن إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي، هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ؛ أو أنها في أفضل الأحوال - كما هي الحال في مسألة المدنيات السالفة التي سبقت مدنية الغرب الحديث مباشرة - ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخره - غير شك - المدنية الغربية" (١٦).

هذا هو المنهج الغربي في صياغة تواريخ الأمم والشعوب الأخرى. فإنه يسعى إلى فرض أنموذج نمطي لكتابة التاريخ وتحقيبه. وسوف أعرض لمثال واحد لأحد مفكري الغرب ومؤرخيهم وهو المؤرخ الأمريكي (مارشال هودجسن) الذي يميز داخل التاريخ الإسلامي الفترات التالية :

١ - فترة أولى تمهيدية تمتد من سنة ٧٥٠ إلى سنة ١٠٠٠م (١٣٤ إلى ٣٩٢هـ).

٢ - فترة ثانية كلاسيكية من ١٠٠٠ إلى ١٢٥٠م (٣٩٢ إلى ٦٤٨هـ).

٣ - فترة ثالثة وسيطة من ١٢٥٠ إلى ١٥٠٠م (٦٤٨ إلى ٩٠٦هـ).

٤ - فترة رابعة وهي عهد الإمبراطوريات الثلاث من ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠م (٩٠٦ إلى ١٢١٥م).

٥ - فترة خامسة حديثة من ١٨٠٠ إلى العصر الحاضر (١٧).

وهدف هودجسن من هذا التقسيم هو إدخال تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي، أو بعبارة أخرى عولمة التاريخ الغربي المرتبط بالتاريخ الميلادي فهو يسمي عهد الازدهار الحضاري في تاريخنا (من القرن الرابع إلى القرن السابع) عهدا كلاسيكيا، نظرا لما تمثله هذه الفترة من تفكك سياسي وانحطاط ثقافي وانكماش اقتصادي في تاريخ الغرب، كما يطلق على الخلافة الإسلامية، العثمانية وما عاصرها من الدول الفارسية والمغولية بالإمبراطوريات الثلاث.

لقد اعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري، وتم اختزال التجربة الإنسانية عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط، وكأن تأكيد الفروقات والتمايزات بين البشر هو مسوِّغ للسيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الأخرى وثرواتها، إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي للإنسان الأبيض الذي يحتكر الحضارة ويلقي جانبا تاريخ الشعوب والأمم ويحمل لواء العولمة والكونية" (١٨).

وسأضرب لذلك مثلا حول وضع دول العالم الإسلامي في النظام الدولي بعد

سقوط الخلافة العثمانية، فقد شهدت أدبيات العلاقات الدولية الغربية عددا كبيرا من الدراسات التي ركّزت على تطور العلاقات الدولية منذ العشرينات من هذا القرن، وبالرغم من هذه التعددية إلا أن الغالبية العظمى من هذه الكتابات لم تجعل العالم الإسلامي وتفاعلاته محورا لتحليلاتها، فهي غالبا ما تعكس وجهة النظر الغربية، أو تركز بصفة أساسية على ظاهرة الصحوة الإسلامية، ومراجعة بسيطة للأدبيات التي تركز على تطور النظام الدولي ككل خلال فترة ما بين الحربين أو في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فهي تعتمد على المعيار الجغرافي في تقسيمها للعالم، وتجعل من الأحداث الأوربية وتلك الخاصة بالقوتين العظميين نقاط التحول في متابعتها للنظام الدولي، كما وأنها تتناول تاريخ الدول غير الأوربية بصفتها الفاعل لا المفعول به في التفاعلات الدولية.

فعلى سبيل المثال نجد (E.H.Carr) يركز في تحليله للنظام الدولي في فترة ما بين الحربين على موضوعات مثل التسوية الأوربية، أمريكا والشرق الأقصى، وفرنسا والحلفاء، ألمانيا والهزيمة، الاتحاد السوفياتي والغزو الياباني لمنشوريا، كذلك فإن هذه الأدبيات تركز على الأحداث الأوربية وتلك الخاصة بالقوتين العظميين (في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية) مثل الحرب الباردة..

أما سقوط الخلافة والتي تعتبر نقطة تحول في تاريخ الوضع الرسمي للعالم الإسلامي في النظام الدولي، فيتم التعامل معه كأحد الأحداث الثانوية في إطار التطرق لمشروع الشرق الأدنى وإفريقيا، حيث تأتي الإشارة إليه كأحد الأحداث المرتبطة بالتطورات في تركيا وتولي (كمال أتاتورك) الرئاسة التركية وإلغاء النظام الشرعي المستمد من القرآن والسنة، ليحل محلّه نظام يرتكز على المبادئ العلمانية المستمدة من المبادئ الأوربية، أما التأثير في وضع الأقاليم العربية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية فتأتي الإشارة إليها في إطار إبراز هذه الكتابات لدور عصبة الأمم في فترة ما بين الحربين[١٩].

وبهذه التقسيمات تأثرت المناهج التربوية، وكتب التاريخ المدرسية والجامعية، إذ نلاحظ أن هنالك اختلافا كثيرا في التقسيمات والتحقيبات المعتمدة، بل إنه لا يوجد أي توافق أو تجانس في تاريخ الدول الإسلامية العربية وغير العربية.

والواقع أن الأخذ بهذا التقسيم وتطبيق هذه المناهج في كتابة التاريخ الإسلامي أتى بثمار مُرّة سواء على مستوى القراءة الرسمية (الجامعية) أو مستوى القراءة الهاوية لأحداث التاريخ، وستظل هذه الثمار المُرة تؤتي أُكلها إلى أن يحدث المؤرخون وخاصة الجامعيون منهم انقلابا جذريا في المناهج وطرق صياغة التاريخ الإسلامي وتحليل أحداثه. ■

الحواشي

(١) مجلة النور . العدد ١٥٢ . جمادي الآخرة ١٤١٨ ، أكتوبر ١٩٩٧م.

(٢) المستقبل العربي . العدد ٢٣٤ ، السنة ٢١ ، أغسطس ١٩٩٨م ، ص٦٠.

(٣) مجلة الفيصل . العدد٢٦٠ . جوان ١٩٩٨م . ص٠٦.

(٤) المستقبل العربي . العدد ٢٢٨ ، السنة العشرون ، شباط /فبراير ١٩٩٨م ، ص٠٩.

(٥) The Imperative Of American Leadership. Achallange To Neo-Isolationism:Gohua Muravchil. نقلا عن المستقبل العربي . العدد ٢٣٥ . السنة ٢١ ، أيلول/سبتمبر١٩٩٨ ، ص٦٧

(٦) المستقبل العربي . العدد ٢٢٢ ، السنة العشرون . أغسطس ١٩٩٧ . ص٢٦.

(٧) محمد محفوظ . الحضور والمثاقفة . المثقف العربي و تحديات العولمة.

ط١ ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٠ ، ص١١٢.

(٨) انظر : إبراهيم القادري بوتشيش . مستقبل كتابة التاريخ العربي في ظل العولمة الثقافية.

www.fikrwanakd.aljabriabed.com/n34_06buychich.htm

(٩) حسن مؤنس . التاريخ و المؤرخون . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٤ ، ص٤٤.

(١٠) محمد فتحي عثمان . المدخل إلى التاريخ الإسلامي . ص٤٨

(١١) انظر : عماد الدين خليل . في التاريخ الإسلامي . فصول في المنهج و التحليل ، ط١ ، بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨١ ، ص١٩٣.

(١٢) عماد الدين خليل . في التاريخ الإسلامي . مرجع سابق ، ص٢٠٧.

(١٣) محمد ياسين صد يقي . الهجمات المغرضة على التاريخ الإسلامي

ترجمة سمير عبد الحميد إبراهيم ، ط١ ، دار الصحوة للنشر . ١٩٨٨ ، ص١٥ . ١٦.

(١٤) انظر : نجيب العقيقي . المستشرقون . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤٧م ، ص٢٣ . ٢٦.

(١٥) شوقي أبو خليل . الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين . ط١ ، بيروت : دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٨م ، ص٠٦.

(١٦) ليوبولد فايس - محمد أسد - . الطريق إلى مكة . ترجمة عفيف بعلبكي ، ص١٧ .١٨.

(١٧) هودجسن . الإسلام كمجاهدة تاريخية . ج٣ - جامعة شيكاغو - ١٩٧٤م . نقلا عن عبد الله العروي . مفهوم التاريخ ، بيروت : المركز الثقافي العربي . ١٩٩٧م ، ج٢/ص٢٧٩.

(١٨) محمد محفوظ . الحضور والمثاقفة . ص١١٣.

(١٩) نادية محمود مصطفى . وضع الدول الإسلامية . ص٧-٨.

كيف ندرس التاريخ الإسلامي في ظل العولمة الثقافية ؟

تداخل المديح والتوشيح عند الشيخ محمد اليدالي

(قراءة في «صلاة ربي»: ملاحظات في البنية والمحتوى)

د. محمذن بن أحمد بن المحبوبي
انواكشوط - موريتانيا

إن الموضوع الذي نود أن نوصل للناس بشأنه القول عبر هذه السطور موضوع لا يخلو من طرافة إذ يمثل نوعاً من التقاطع والتلاقي بين الثقافة الموريتانية، وبين الثقافة ثقافة الغرب الإسلامي باعتبارهما صنوين يمتحان من معين مشترك، ويسقيان بماء واحد هو التراث العربي الإسلامي بمختلف مكوناته.

وسنركز في هذا السياق على موضوع يقع في مفترق الطريق بين حقل النبويات، وفن التوشيح، إذ يروم محاورة نص يجمع بين الاثنين في نسيج متصل، وبناء محكم، وهذا النص من إبداع أحد أبرز فقهاء الشناقطة وأرفعهم ذكراً نعني الشيخ محمد اليدالي[1].

وتكمن طرافة هذا النص في أنه سعى إلى أن ينقل فن التوشيح الأندلسي من حرم العامية والمجون إلى أجواء القداسة والمديح، والأطراف من ذلك أنه نكب صراط البحور الخليلية المتداولة إلى أنماط من النغم الشعري جديدة وألحان من العروض عذبة مستحدثة، لم تدنسها يد التناول والتداول، ولعل ذلك ما جعل هذا النص أنشودة تلهج بها الألسنة وتتردد على شفاء الرضع والمراضع، فما دلالة العنوان المتقدم إذن؟ وما المضامين الأساسية لهذا النص؟ وهل اكتفى صاحبه بالتجديد في الوزن والبناء العروضي فقط أم أنه حاول التجديد على مستوى الأسلوب

والمحتوى؟ وأخيراً كيف استطاع هذا الشاعر أن يرتفع بالموشح من المستوى الدارج إلى المستوى العالم؟

ذلك ما نود الإجابة عنه خلال هذه الورقات مقسمين الموضوع إلى ثلاثة محاور أساسية: أولها نصطلح على تسمية بالمحددات الأولية. وثانيها نتعرض فيه لاستنطاق النص وإبراز دلالاته ومعانيه. وثالثها نكرسه للحديث عن تشكيلة النص العروضية وبنائه الموسيقي وسنتوج ذلك كله بخاتمة.

أولا- المحددات الأولية:

وخلال هذه المحددات سنعرض لنقطتين أساسيتين أولاهما تعتمد استنطاق العنوان مفرقة بين مصطلحي "المدح" و"المديح"، وثانيهما نعرف خلالها بقصيدة "صلاة ربي" التي هي لب الموضوع وبيت القصيد هنا.

١- استنطاق العنوان:

إن عنوان هذا الموضوع "تداخل المديح والتوشيح عند الشيخ محمد اليدالي" يتألف من تركيبين إضافيين أولهما "تداخل المديح والتوشيح"، وثانيهما "عند الشيخ محمد اليدالي"، أما التداخل فإننا نقصد به التواشج والتمازج الذي تم خلال هذا النص حيث كاد المديح أن ينقلب توشيحاً فأصبحت "صلاة ربي" سبيكة شعرية تمتزج خلالها النبويات بالموشحات لشدة التشابه بين النموذجين في هذا البناء اللغوي والنسيج الأسلوبي.

أما المديح فهو اسم يطلق على الخطاب الذي يقع فيه التنويه ويكتمل الثناء وقد ورد القاموس المحيط ((مدحه كمنعه مدحاً ومدحة أحسن الثناء عليه(...). والمديح والمدحة والأمدوحة ما يمدح به))[٢]، وفي المعجم الوسيط ((مدحه أي أثني عليه بما له من الصفات (...) والأمدوحة ما مدح به جمعه أماديح، والمديح: الأمدوحة جمعه مدائح))[٣].

أما في الاصطلاح فيلزم التفريق بين "المدح والمديح"؛ فالأولى ثلاثية والثانية رباعية. ولو عدنا إلى كتب اللغة لوجدنا أن الزيادة في عدد الوحدات المعجمية تعني زيادة في الدلالة والمعنى، ومن هنا ننبه إلى أن المدح يمكن أن يقصر على التنويه بمآثر فضلاء البشر من العلماء والأولياء والصالحين والملوك ممن هم دون رتبة النبوة والرسالة.

أما "المديح" فيبدو أنه انتقل من العام إلى الخاص من الدلالة على التمجيد عموماً ليصبح مختصاً بالنموذج الإبداعي الذي يتخذ التنويه بالرسول ﷺ جعل هذا الغرض يتميز تميزاً خاصاً وينتهج منهاجاً معيناً ويطرق مواضيع ذات صلة بالرسول ﷺ متناولاً خصاله المحمودة مستعرضاً سيرته العطرة وشمائله الكريمة، معددا غزواته ومعجزاته، منوهاً بصحابته مستطرداً إلى إرهاصات المولد وآيات الرضاع والفطام وأمارات النبوة وبشائر الدعوة، وهذا ما أكده أحد الدارسين مشيراً إلى أن "مديح سيد المرسلين فن استحدثه المصريون في القرن السابع الهجري فأصبح غرضاً قائماً بذاته لا يشاركه في القصيدة سواه"[٤].

فقد خصصنا مصطلح "المديح" دون "المدح" للثناء على الرسول ﷺ وذلك حرصاً على تبيان فضله، وإبراز عظيم شأنه موظفين في سبيل ذلك بنيات اللغة ووحدات الأصوات فجاء حرف الزيادة "الياء" لذلك مطية وعليه دليلاً، فالعرب إذا زادت مبني زادت معنى. وإذا أضافت حرفاً أضافت مزية وفضلاً[٥].

أما التوشيح لغة فهو مصدر "وشح المرأة توشيحاً: ألبسها الوشاح وهو خيطان من لؤلؤ

وجوهر منظومان يخالف بينهما معطوف أحدهما على الآخر"[٦]، وفي الاصطلاح يطلق التوشيح على "نوع من الشعر استحدثه الأندلسيون، له أسماط وأغصان وأعاريضه مختلفة وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات"[٧]، وربما أطلقوا عليه الموشح، وقد عرفه ابن سينا الملك بأنه "كلام منظوم على وزن مخصوص بقواف مختلفة وهو يتألف في الأكثر من سبعة أقفال وخمسة أبيات"[٨]، وكلمة "عند" مثلثة الأول وهي ظرف مكان للشي الحاضر والقريب والغائب وتكون ظرف زمان إذا أضيفت إلى الزمان نحو" نهضت عند الفجر"، وهو معرب منصوب على الظرفية وقد يجر بمن وحدها ولا يقال ذهبت عنده أو لعنده"[٩].

ومقصودنا من العنوان جملة هو التنبيه إلى إمكان تعايش المديح والتوشيح على أديم خطاب شعري واحد حيث برزا بشكل واضح في بنية هذا النص النبوي.

٢- التعريف بـ: "صلاة ربي":

إنّ "صلاة ربي" نبوية اشتهرت بين الناس بهذا التركيب الإضافي الذي هو فاتحتها ومستهل كلماتها، وقد عرفها أحد العلماء الموريتانيين بقوله هي: "قصيدة ميمية عجيبة من أحسن القصائد في مدح النبي ﷺ (...) تلقاها الناس بالقبول وشرحها صاحبها شرحاً عجيباً مفيداً ولها بركة عظيمة وفضائل، ومن أراد فضلها فلينظر في شرحها"[١٠]، فهي إذن موشحة أو شبه موشحة مديحية نظمت محاكاة لقصيدة من الشعر الحساني[١١]. الذي يرى بعض الدارسين أنه ربما يكون امتداداً لفن التوشيح الأندلسي أو تطويراً له، ((فـ "الطلعة" تشبه إلى حد كبير شكل الموشح المعروف، والبحر في اصطلاح الشعر الحساني يعرف بـ "البت"، وهو تحريف لكلمة البيت))[١٢].

وقد انتهى بعض علماء الشناقطة إلى تسمية الشعر الحساني بالموشح، كما في منظومة الشيباني بن محمد بن أحمد، التي تعرض ضمنها لتاريخ الأدب العربي، متناولاً التأريخ للأدب الموريتاني، يقول[١٣]:

إن كان قد نما القريض الأفصح
بكثرة فقد نما الموشح
وهو شعر جيد موزون
متقن لكنه ملحون
ميزة هذا الشعر لا تختلف
عن ذلك الفصيح في ما عرفوا
لكن ذا نطاقه قد اتسع
لدى جميع طبقات المجتمع

ولعلّ جمع هذه النبوية بين الفصاحة والتوشيح هيأ لها الشيوع والتداول بكثرة بين صفوف القوم، فكادت أن تصبح جزءاً من الذاكرة المعرفية لدى بعضهم، فهي تحفظ لترتل في ساعات الخوف ولحظات التأزم تبركاً بها وبصاحبها كما هو الشأن بالنسبة للبردة أو "البرأة" ميمية البصيري المعروفة.

وهي إلى جانب ذلك كثيراً ما تنشد وتلحن لتناغم أبياتها وقصر فقراتها فهي ذات حضور مكثف في وعي القوم، وقد نظمها اليدالي إثر طرب إيماني أصافه فدفعه إلى أن يحتذي بهذا النص نموذج طلعة[١٤] حسانية في التنويه بأمجاد أحد الأمراء، فتذكر الروايات أنه كان مرة في أرض الأمير أحمدو بن هيبة البركني[١٥] فسمع شعراً شعبياً في تمجيد الأمير فأخذته غيرة إلهية فطفق ينظم على منوال تلك النغمات الحسانية شعراً فصيحاً في مدح النبي ﷺ فتفجرت على لسانه رائعته المطربة "صلاة ربي" التي يقول في مطلعها[١٦]:

صلاة ربي	مع السلام		على حبيبي	خير الأنام
بادي الشفوف	داني القطوف		بر عطوف	ليث همام
ذاك النبي	الهاشمي		ذاك العلي	الهادي التهامي
ذاك الرفيع	الغوث المنيع		ذاك الشفيع	يوم القيام
عين الكمال	عين الجمال		قطب الجلال	قطب الكرام

ولما بلغ الأمير خبر إنشاء هذه النبوة استدعى الشيخ مغضباً، وسأله: لماذا انتزع منه أمداحه وثناء الآخرين عليه ليحولهما إلى غيره ؟ فأجابه بكل ثقة وثبات أنه صرف ذلك فيمن يستحقه فانصاع الأمير لهذا الجواب وأذعن للشيخ وأهدى له، وتوطدت العلاقات لتصبح تلك الهدية تقليداً ثابتاً وعرفاً متبعاً عند الأمير وأولاده، يقول محمد اليدالي واصفاً لخطاب إبداع نصه:" وإني لما أنشدت هذه القصيدة على محاكاة الشعر الحساني وجد عليَّ بعض أعيان المغافرة(...)، فقال: لم نزعت كرزتي؟ يعني قصيدته التي يمدح بها، فقلت له: نعم نزعتها وجعلتها على أفضل مني ومنك فلم يزد على أن أطرق ساعة، فقال: صدقت وأعطاني حينئذ عدداً من اللباس ثم جعل ذلك العطاء وظيفة عليه قم توارثت ذلك بعده أهله إلى الآن والحمد لله، وما ذلك إلا ببركة ممدوح القصيدة ﷺ"[17].

٣- ظروف إنشاء القصيدة:

لقد أشار محمد اليدالي في كتابه "المربي" الذي شرح به هذه القصيدة إلى أهمية المديح النبوي مؤكداً أنه من أفضل الأعمال وأعظم القربات إلى الله مستشهداً لرأيه بحديث لم نقف عليه في كتب السنن ولا في الصحاح، مصرحاً أنه نظم قصيدته تيامنا بحرفي الميم من اسمه ﷺ وخدمه لجنابه الكريم، يقول: ((إن مدحه ﷺ من أفضل الأعمال وأجل ما يتوصل به لنيل الآمال لحديث" من مدحني ولو ببيت واحد كنت له شفيعاً يوم القيامة"[18]، فمدحته ﷺ بقصيدتين ميميتين - هذه إحدهما - تبركا بحرفين من اسمه ﷺ ورجاء أن أدرج في سلك خدمة جنابه العلي وأنخرط في عقد مدحة كماله الجلي))[19]، وإثر ذلك أوضح الدوافع التي دعته إلى إنشاء هذه القصيدة منتهياً إلى أنها دوافع موسيقية عروضية تقوم على استحسان نغمات الشعر الحساني الذي أطرب الشيخ وزاد من وجده الصوفي ومحبته للنبي ﷺ، فأخذته عندئذ غيرة إلهية شديدة خشية أن يصرف مثل هذا الثناء الحسن إلى غير النبي ﷺ، فطفق يبع على غراره قصيدة فصيحة في امتداحه ﷺ، يقول: ((وسبب إنشاء هذه القصيدة أني مررت يوماً وأنا على جناح بعض الأسفار ببعض أرباب الملاهي والأوتار يردد نغمات من الألحان المطربة الملحونة وفناً من الأغاني الحسنة الموزونة، فشغفت بذلك الفن وطن على أذني ما طن واستحسنت أن أمدحه ﷺ بقصيدة على أسلوب تلك الأنغام، فنسجت على منوالها وحذوت على مثالها فأتيت على ذلك الأسلوب بقصيدة عربية أعجوب))[20].

ثانيا- المضامين الدلالية:

قبل البدء في ذكر المضامين الأساسية للنص

نذكر بأن" صلاة ربي" قصيدة متوسطة الطول تقع في سبعة وأربعين بيتاً تتوزع دلالياً إلى ثلاثة محاور يمكن أن نبرزها فيما يلي:

١) محور الأسوة والاقتداء (من البيت ١ إلى ٢٣).

٢) محور الإفحام والتحدي (من البيت ٢٤ إلى ٣٩).

٣) محور التوسل والابتهال (من البيت ٤٠ إلى ٤٧).

وسنعمل على قراءة هذه المحاور قراءة بنيوية تروم إبراز دلالة المحتوى واستكناه الأعماق:

١. محور الأسوة والاقتداء:

وقبل البدء في هذا المحور نود أن نلفت الانتباه إلى فاتحة النص المصرعة القائمة على تكرار بعض الحروف الشفوية بعدد متساو، حيث وردت الباء ثلاثا" ربي، حبيبي " والميم ثلاثاً كذلك" مع السلام، خير الأنام" مما ضمن للبيت مزيداً من التناغم الموسيقي والتعادل الصوتي ازدان بتواتر حركة الكسر ست مرات، وهو تواتر قد يفصح في هذا السياق" التمجيدي" عن انكسار خاطر الشاعر ورقة قلبه وشدة تعلقه بموضوع الخطاب، فالدراسات النفسانية اللغوية تشير إلى أن الكسرة تدل على اللطف والصغر[٢١]، ثم إنّ ظاهرة التصريع التنظيمية هي الأخرى عملت على ربط الشطرين وشدّت العجز إلى الصدر وضمنت للبيت تناسقاً وانسجاماً، حيث تجلّت على أديمه بصورة مضاعفة.

وهذه سمة في الشعر العربي نادرة ولعلّها في هذه النبوية راجعة إلى التأثر بالشعر الحساني، فكان المطلع ذو التصريع المضاعف بمثابة الكاف[٢٢]، وكان بقية الأبيات ذات المقاطع الأربعة بمنزلة الطلعة، والجدير بالتسطير أن الأشطار الثلاثة الأول من البيت تتفق في الوزن والروي أما شطره الرابع والأخير فإنه يقوم على ترديد روي الميم الثابت في عموم القصيدة.

وإذا ما تجاوزنا الصوت إلى المعجم وجدنا الرجل استقى مدونته من الغرض المطروق في شكل تداعيات فلفظ "صلاة" استدعى "ربي" واستلزم "السلام" ثم إن كلمة "حبيبي" استدعت التركيب الإضافي "خير الأنام" بل أعلنت انطلاق جملة من النعوت اللاحقة لذلك يمكن القول: إنها كلمة الأساس والمنطق فما قبلها توطئة وتمهيد وما بعدها شرح وتفصيل، فالبيت معجمياً يدور على لفظين اثنين "صلاة" و"حبيبي"، والثانية أكثر محورية من الأولى لذلك فإن بقية النص مجرد تعريف بهذا الحبيب وتبيان لصفاته ورصد لموافقة وترسيخ لسيرته في الذاكرة، فقد قامت هذه الكلمات المفاتح إذن بدور أساسي في الربط بين المتتاليات التي تحكم نسيج المعرفة لدى المتلقي، كما ساعدت الشاعر في انتقاء مصفوفة معجمية عول عليها كثيراً في صياغة نصه غير أن إضافة الصلاة المشفوعة بالسلام إلى الرب في فاتحة النص وإضفاء ذلك على الممدوح أكسب النص صبغة تأليفية كادت تخرجه من طور "الشعرية" لتوجهه وجهة تعليمية، إلا أن هذا الصنيع في نظرنا لا يعدو أن يكون تجسيداً لتقليد شعري شائع في النبويات التي تنكبت صراط الغزل والطلل لتستبدله بمباشرة الموضوع من غير تمهيد، محطمة القيود مجيبة داعي الله الذي أمر بالصلاة والسلام على النبي ﷺ: **﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾** الأحزاب/٥٦.

ففاتحة الرجل الصلاتية - في هذا النص الشعري - مستساغة مشروعة إذا علمت أنه

شاذلي صوفي أضرم حب المصطفى بأضلعه نار الغرام فخيمت محبته في شعاب فؤاده، والصلاة التي تحدثنا عنها مقرونة بالسلام عبر الظرف وأداة الربط"مع" الدالة على المعية والمصاحبة مما يكشف عن تلازم الاثنين وترابطهما حتى أنهما لينقلبان إلى لفظ واحد في الاستعمالات التي تعتمد التغليب، فيقال: "السلامان" أي الصلاة والسلام.

وهذان السلامان موجهان إلى ممدوح محبوب فـ"حبيب" في البيت فعيل بمعنى مفعول، وقد تجلت العلاقة ما بين المخاطِب الشاعر" والمخاطَب "الممدوح" عبر الإضافة والكتابة" حبيبي" فهذا الرباط الإضافي يعكسُ تلاحماً دلالياً وتعلقاً بالممدوح غير قليل كرسه اسم التفضيل الذي أعلن علاقة جديدة تبرز التفاوت ما بين المفضل "الحبيب" والمفضل عليه " الأنام" ولتبرز ذلك في الشكل الآتي:

المفضل... أداة التفضيل.. المفضل عليه

"حبيبي" .... خير .... "الأنام"

مفرد .... خير .... جمع

وهذا التفضيل يبين تفوق "الحبيب" ودونية "الأنام"، ورغم ورود الحبيب مفرداً فإنه بصيغة الجمع، لذلك تمكن من مواجهة الأنام وتجاوزهم.

ولا ننسى أن نشير هنا إلى ظاهرة الجر بنوعيه "الإضافي": و"الحرفي" قد طغت على هذا البيت مما يجعلنا نذهب إلى الشاعر ربما يستدرج بهذا الصنيع القارئ بلطف ويجره عبر أدوات اللغة ووسائلها التعبيرية إلى موضوعه مستخدماً أسلوباً يبدو في الظاهر خبرياً لكنه في حقيقة الأمر دعائي إنشائي، لذلك فإن البيت أمر بالصلاة والسلام على النبي ﷺ وليس إعلاماً وأخباراً وقد حكمته جملة من الثنائيات التي ستنمو أكثر على أديم النص وهي: "الخبر/الإنشاء" المادح /الممدوح "الحبيب/ الأنام"[٢٣].

وبعد هذه الفاتحة المصرعة يتنامى النص مع البيت الثاني عبر جملة من الواصفات التي فصلت المجمل وشرحت الغامض مرتكزة على محاور أربعة، أولها: يتعلق بنبل الممدوح وفضله "باد الشفوف"، وثانيها: يعرض لكريم خلاله وعظيم خصاله المستمدة من نبع القرآن "داني القطوف" المقتبسة من الآية الكريمة: ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾ الحاقة/٢٢، مما يكشف عن ثقافة الرجل القرآنية، والتعبير في النص كناية عن لين الجانب وحسن المعاشرة والمعاملة، وثالث المحاور ينصب على الرأفة والرحمة رفقاً بالآخرين وعطفاً عليهم "بر عطوف" وانغلق البيت على صفة الشجاعة التي جسدها التشبيه البليغ "ليث همام والانسجام الذي ألمحنا إليه سلفاً تعاظم في هذا البيت فأغلب الوحدات الصوتية المكونة لنسيجه شفوية (الفاء أربع مرات، الباء، مرتان، الميم مرتان)، فالرجل ما يزال حريصاً على مواصلة التعادل بين الميم والباء على أن التعادل تعضد بتكرار الفاء الذي أعطى البيت بُعداً موسيقياً متناغماً، وتبعاً لذلك تشكل التركيب النحوي فالشطران الأولان يعتمدان بنية واحدة والأخيران يعتمدان بنية أخرى.

ولعل ذلك حرصاً على التعبير عن روعة الممدوح وتميزه واعتدال مواقفه حتى انسحب ذلك على الوحدات المعجمية التي نمت نمواً لطيفاً، فـ "الشفوف" الذي هو الفضل يقتضي لين الجانب "داني القطوف" يستدعي كذلك "العطف والبر"، ويستلزم أيضاً الشجاعة والملم "ليث همام"، ويبدو التعادل الصوتي مسيطراً على الأشطار الأولى، وهو أمر نبهنا من قبل إلى انسحابه على القصيدة كلها وقد يكشف في هذا البيت عن شيء من

الحماس والاندفاع في القول، فالكلمات على لسان الشاعر تتدفق تدفقاً يبين عمق الرابطة بالموضوع، وننتقل من التراكيب الإضافية إلى إشارة البعد "ذلك" التي تبدو بمثابة توضيح لـ"الحبيب" في البيت الأول وقد اختار إشارة البعد تعظيماً للمدوح وتفخيماً له، وتعبيراً كذلك عن البعدين الزماني والمكاني حيث تفصل بين المادح والممدوح قرون زمان ومسافات مكان، ومن الطريف أن اسم الإشارة شغل وظيفة الابتداء المزدوجة، فالنبي مبتدأ على مستوى النحو، وهو كذلك مبتدأ على مستوى الخير والفضل[٢٤].

ومن ثم تتوالى النعوت المخصصة عارضة نسبة الرفيع وبيته الكريم فهو " هاشمي" وهذه النسبة تحمل بعداً فخرياً وتعطي الممدوح منزلة خاصة، فبنوا هاشم ذؤابة العرب وصدر القبائل لذلك أكثر شعراء النبويات من هذه النسبة دون غيرها.

ويتكرر اسم الإشارة "ذلك" تبياناً للشرف وإبراز للرفعة "ذاك العلي" وينتهي البيت بتوضيح الغاية من الرسالة والنبوة، وهي الأساس الهداية "الهادي"، ليتوج ذلك بالإطار المكاني الواسع الذي تمت فيه الدعوة الإسلامية وتحرك الرسول ﷺ ضمنه "تهامة"، وقد اعتمد البيت في بنائه النحوي تركيباً ثابتاً ضمن جانباً من التعادل بين الأشطار.

ولو عدنا إلى الوجهة المعجمية لتبدى لنا الانسجام واضحاً؛ إذ النبي ﷺ صفوة بني هاشم فامتداحه يحتم التعرض لهذا البيت الكريم ويستوجب تبيان علو قدره "ذاك العلي" والغاية من رسالته وموطن رضاعه ومرابع طفولته "الهاد التهامي"، ويمتد النص عبر الجملة الاسمية المبينة عند بعض خصائص النبوة ك "الرفعة" و"المنعة" و"الشفاعة"، وقد صيغت هذه الخصائص في عدد من الصفات المشبهة باسم الفاعل ضمنت لها التعادل والانسجام، فترددت صيغة فعيل في البيت ثلاث مرات (رفيع - منيع - شفيع) مما جسد ترسيخ الصفة في الموصوف، وكرّس التصاق المدح بالممدوح، وختم البيت بظرف زماني مضاف إلى القيام "يوم القيام" وهو يوم التغابن والنشور والشفاعة العظمى، لذلك اقترن بها في هذا السياق، ولعل في استحضاره جانباً وعظياً أضفى على الممدوح آية نبوة وهالة قدسية[٢٥].

أما صياغة البيت نحوياً متلقي مع سابقتها مما يجعل هذا البيت توضيحاً لذلك وبرهنة عليه، ولعلّ المعجم هو الآخر لا يبعد كثيراً عن سابقه، فالنبوة تتضمن هذه الخصائص الواردة هنا من شفاعة ومنعة ورفعة، وينطلق الأسلوب في تدفق عاطفي يبرز كمال الممدوح وجماله، بل إنه يتجاوز ذلك إلى اعتباره "عين الكمال" و"قطب الجلال"، ويتم ذلك عبر تركيبات إضافية وتشبيهات بليغة قصرت هذه الصفات على الممدوح وجعلته مركز الفضل ومحور الكمال وقطب دائرة الخلال الحميدة، وفي هذا امتداد لثنائية (الحبيب/ الأنام)، والبيت نحوياً قائم على تركيبات متعادلة أبانت عن اعتدال مواقف الممدوح وانسجامها مع الحياة، وتتواصل الصفات الخلقية معلنة دور الممدوح في مجاهدة الكفار والغلظة عليهم حتى استأصلهم ونفاهم من الأرض فهو" نافي الضلال"، وتعزز هذا النفي باستعارة مكنية شخّصت المجرد وقربت الصورة إلى الذهن وعملت كسابقتها على تتويج الممدوح بتاج الفضل والكرم فهو"ضافي الظلال" طيب المعاملة موطأ الأكناف "صافي الزلال" بالمؤمنين رحيم بل إنه رحمة للعالمين،وذلك ما أوضحته لفظة "كل" على عالمية الرسالة وشموليتها، والتي ازدادت وضوحاً بتنكير لفظ "ظام" ليشمل جميع من تشرئب

أعناقهم إلى معين الهداية وعذب الرشاد والتوفيق[٣٦].

ولا يفوتنا التنبيه إلى توظيف أسماء الفاعلين المتكررة ثلاث مرات، حيث أوضحت فاعلية الممدوح وقدرته على التعبير والتأثير، وازدان ذلك بالجناس الناقص بين"الضلال" و"صايف/ ضايف". أما البناء النحوي فيبقى ثابتاً ترسيخاً لما سبق في الذاكرة حتى يقتنع القارئ بالأطروحة المراهن عليها، وهي فضل الممدوح ﷺ.

ويزداد هذا السعي التمجيدي مع البيت بتكرار الصفة المشبهة "جم" ثلاث مرات في صدر كل شطر مما يجعلها نواة البيت خاصة أنها مضافة إلى عدة دلالات فخرية تدفع بالممدوح شأوا بعيداً. فكان في إعادتها ضرباً من التلذذ بسماعها، وإرغامها للمنكر على الإيمان بفضل الرسول ﷺ وكرامته، وتعزز ذلك بالاستعارة المكنية "نداه هام" إذ أخرجت الندى من المجرد إلى المحسوس ونقلته من الجمود إلى السيلان، ويستعذب الرجل لفظة "زين" فيستفتح بها أشطار البيت الثامن على غرار ما فعل في سابقه محلياً ممدوحة بهذه الصفة المنسحبة على كل ما اتصل به من "الأفعال"و"الأسماء"... فالصفة "زين" استقطبت البيت وزينت أسلوبه بهذا النغم المرجع[٣٧].

ويمتد النغم السابق معتمداً ترديد اسم الفاعل "عالي" الذي مثل بؤرة التوتر في البيت التاسع بإعلائه الممدوح منار الفخار فبادر إلى تشبيهه ببدر التمام رفعة مشيراً إلى وفائه بعهوده ووعوده، وبذا يتدفق النص مبرزاً فاعلية الرسول ﷺ ودوره في تحويل مجريات الأمور، وقد انجلى ذلك عبر اسم الفاعل من الرباعي "مغني" و"مدني" غير أن هذا الأخير ساهم إلى جانب قيمته الصرفية في توشيح البيت باستعارة مكنية رائعة جعلت الأبطال يساقون إلى الموت وهم ينظرون وينطلق النهج المديحي مركزاً على "الهداية" و"الإجلاء"، فالرسول ﷺ يهدي إلى الحق، ويجلي الأعداء، ويجزل العطاء، ويتواصل هذا النغم مردداً الصيغة الصرفية السابقة نفسها إلا أنه في هذه المرة يركز على صيانة النفس وحماية الحريم ومجابهة الخطر ومواجهة ليتطرق من بعد إلى خاصية نبوية تجعل الرسول ﷺ شفيعاً إلى الله، وختم هذا المحور بما استهل به من حسن أخلاق النبي ولطف معاملته، فهو عذب الخلال " سهل السجايا"[٣٨].

وهذه اللحظة من القصيدة يمكن اعتبارها جملة واحدة وسعت وأعيد بناؤها بصياغات مختلفة، فهي ضرب من الشرح والتوضيح، لذلك اعتمدت مصفوفة من المضافات النحوية، ومع ذلك نمت الموقف، حيث انسجم الخطاب والتأم عبر التعادلات النحوية والجناسات البلاغية، ومن خلال الصيغ الصرفية، فعبرت بذلك كلّه عن تميز الممدوح وقصور منافسه دوماً، فهو إما اسم فاعل أو " مبتدأ" فارتفع على أديم النص بهذه المرفوعات، وبهذا نودع الصفات الخلقية لنصافح الصفات الخلقية[٣٩].

وننبه هنا إلى أن أهل التاريخ ومؤلفي السير عملوا على تدوين صفاته ﷺ ورصدوها بدقة لتتبع وتقتدى، فهو ﷺ قدوة حسنة ومثل أعلى، قال تعالى: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾** الأحزاب٢١.

وما حرص الرجل على تعداد هذه الصفات في نص شعري ميسر للحفظ إلا لما يلمح في مجتمعه من حاجة إلى الأخذ بها والاعتماد عليها، فالشعر

كثيراً ما يعبر عن قيم مفقودة، فكان الشاعر في هذا السعي يروم انتشال أمته من وهدة السقوط ليرتفع بها إلى أخلاق النبوة وسلوك الصحابة والتابعين، لذلك تراه يقوم برحلة في الذاكرة فيعوذ بالله من الحاضر ويلوذ بالغابر، فامتدح الرسول ﷺ يعني ضمنياً الإعراض عن مدح معاصريه الذين صدَّ عن سبيلهم مشتاقاً إلى وجه الرسول ﷺ الذي صدر به البيت الخامس عشر وأعلن به بداية محور الصفات الخلقية لما يحمل من دلالات ويكشف من حقائق، فالوجه هو الواجهة التي ترتسم عليها الوقائع وتنطبع على سطحها المكارم والأخلاق، فتنجلي الملامح والقسمات، بل ربما السلوكيات والمواقف والمعارف. ومما زاد الوجه نضرة وبهاء وصفة بالجمال وربطه ب "الطرف الكحيل" الذي هو جزء من هذا " الظل الظليل" الذي يعم الناس بالعطف ويشملهم بالرحمة، وبذلك نصافح من جديد جملة من الصفات المشبهات (جميل - كحيل ظليل) التي بينا من قبل أنها تؤصل الصفة في الموصوف إذ هي في الغالب مشتقة من أفعال السجايا والجلية الملازمة للإنسان دوماً، ويتتابع النغم التكريمي في البيت الموالي فتتكرر الصفات تكراراً ثلاثياً يعتمد التفسير السابق نفسه(٣٠).

ومع البيت الثالث والعشرين يحضر لفظ الخلق بالسكون والتحريك منعوتاً بالملاحة والصباحة، مشفوعاً بالفصاحة في النطق، فكأني بالشاعر يغري القارئ بالاستفادة من هذه الخلال الكريمة والأخذ بها والاعتماد عليها ومما يسترعي الانتباه في هذا الصدد تعدد صيغة "فعيل" إذ حضرت خمس عشرة مرة في خمسة أبيات بمعدل ثلاث صيغ في كل بيت، مما أكسب الأبيات تناغماً صوتياً وانسجاماً صرفياً وتعادلاً نحوياً، وقد ارتكز الخطاب على الوجه ومشتقاته الخد، العين اللسان، النطق. أما جانب الخلق فإننا نلحظ فيه تعويلاً على "المجد" و"رفعة الأصل" و"كرم المحتد"، وذلك ما أعطانا صورة متكاملة عن الممدوح وقسمات وجه ومآثره ومحامده، وتتواصل النغمة الفخرية عبر تشبيهين بليغين كشف أولهما عن الجرأة والإقدام " ليث جريء" وأوضح ثانيهما كرم الممدوح ﷺ، وكثرة عطائه إذ هو " غيث مريء" ليدفع الأمطار المدمرة ويبقى الغيوث المنبتة.

ثم إن الممدوح حرم محجب يجير من استجار ويغيث من استغاث فهو "غوث" مطهر من الدنس مبرأ من كل عيب وذم، وقد تناغم البيت بتأثير جملة من والجناسات (عيب/ غوث)، (غيث/ ليث)، (مريء/ جريء) أعادت للنص بناءه السابق، ووشحت الممدوح بصفات "الهداية" و"الأمانة" و"حرمة الجانب" إضافة إلى بعد الهمّة وكثرة العطاء والشدة على الأعداء التي تبدت على سطح النص في شكل كناية لطيفة حيث يقول(٣١):

ناء مداه هام نداء مول عداه حد الحسام

٢. محور الإفحام والتحدي:

ونصل إلى محور المعجزات الذي استهل بإضافتها إلى "ذو" الواصفة للممدوح ﷺ، ليضفي عليه قداسة وتميزا، ويزيد فضلاً وعزاً، ولم يكتف بخرقها للعادة وإنما دعم ذلك بصفات "البيان" و"البياض" و"الإحكام كيلا يستطيع منكر إنكارها ولا متعرض النيل منها يقول(٣٢):

ذوا المعجزات المبينات المحكمات الغر السوام

وتأتي الأبيات اللاحقة تفصيلاً لما أجمل في هذا البيت، فتعرض المعجزات عرضاً مفصلاً يصف ما أنعم الله به على رسوله من خوارق فلكية كانشقاق

القمر " والبدر شقا" وإظلام الجو "والجو أظلم" وردود الشمس " والشمس ردت ثم تعرض لخصب الأرض بعد الجدب "دعا فصارت...خصباً أزام" دون أن ينسى حادثة الاستسقاء وما صاحبها من نزول المطر" والغيث فارا لما أشار إلى الغمام" وقد تدفق أسلوب الشاعر في هذا المقام تدفقاً شديداً فكأنه يحاول أن يقرب صورة المعجزة إلى الأذهان فانطلاق لسانه - هو إلى حد ما - تعبير عن ذلك الإعجاز الخارق، فهو حريص على أن ينقل إلينا صورة حيّة مثيرة لا تعكس المعجزة بعينها أمام القارئ فإنها على الأقل تبقي في نفسه تلهفاً إليها وتعلقاً بها وتصوراً واضحاً لطبيعتها وشكلها، وقد نبّه في الأخير إلى عجزه عن استيفاء معجزاته ﷺ حقها، فهي تمتنع عن الحصر لذلك اكتفى بالتأكيد على استمرارها ودوامها، حيث يقول[٣٣]:

آيات طه ليست تباهى ولا تناهى على الدوام

٣. محور التوسل والابتهال:

ونتجاوز إلى محور "التوسل والابتهال" خاتمة القصيدة وقد اشترط فيها النقاد استيفاء غرض المستمع وتلبية رغبته، فلا تقطع وبالنفوس ظمأ إلى المزيد، وفي هذا الجانب يعرض الشاعر لمحاسبة نفسه متضرعاً إلى الله متوسلاً إليه برسوله ﷺ راجياً ستر العيوب وتكفير الذنوب والتجاوز عن السيئات، معترفاً بما اقترف من الآثام، ومن شأن هذا الأسلوب ((أن يضفي على المولديات جواً من الشفافية العاطفية يكاد يجهز على فكرة المدح ويحولها إلى توسل مفتوح))[٣٤]، وهو في نبوتنا يتجسد بشكل واضح، إذ اعتمد التقرب إلى الله والتعلق برسوله ﷺ تعلقاً غير يسير يذكرنا بفاتحة النص، فالترابط النحوي الوثيق والالتصاق الدلالي العميق عاد ليطفو من جديد على سطح النص مجسداً في "ما" المصدرية الظرفية التي وسعت دائرة الارتباط الزماني ومددت فترة التعلق بالممدوح حيث شرطتها بأمور طبيعية تمتد امتداد الحياة، فـ "لوح الشمس" و"فوح الصبا" و"نوح الحمام" أمور تلازم الحياة وذلك ما أضفى على تعلق المادح بالممدوح مزيداً من السيرورة والامتداد عبر الزمان.

وهنا يسارع الشاعر ليجدد البيعة فيعلن التحية والسلام في أسلوب تفضيلي يعلي مرتبة الرسول ﷺ ويرفعها "على الأنام"، فكانت هذه الأبيات بمثابة كلمة شكر أو ملتمس تأييد يقدمه الشاعر للممدوح بين يدي نجواه رغبة في استجابة الدعاء وأملاً في تحقق المطلب، وقد صرح بالغرض من نظم القصيدة، إذ لا يرجو من ورائها إلا الخير العميم والأجر العظيم، لذلك شفع هذا التصريح بالنداء ذي الشحنة الدعائية الصادرة في الأعماق، المنجلية عبر توسيع جملة النداء ليتضح فضله عليه السلام، وجاء مضمون النداء جملة إنشائية "هب لي مرامي" قد ترشد القارئ حتى يقول: إنّ النص ربما صيغ رغبة في تحقيق هذا المطلوب والأبيات اللاحقة كفيلة بتبيان ذلك المرام، القائم على "محو السوء" و"إحياء القلوب" و"تكفير الذنوب" و"ستر العيوب" و"غفران الآثام" و"حسن الخاتمة"، والمعيد النظر في هذه الدعوات يرى أنها ارتكزت على "المغفرة" و"رأب الصدع" و"جبر الكسر" مما يغرينا بالقول: إنّ الرجل منكسر القلب يخاف الله ويرجو رحمته ويسعى إلى إصلاح مجتمعه، حيث عضد هذه الدعوات الصالحة بإصلاحات واقعية.

والطريف في هذه اللحظة الدعائية أنها موزعة توزيعاً يكاد يكون عادلاً بين المفرد والجمع، وبعبارة أوضح بين الفرد والجماعة، فقد خص الشاعر نفسه بثلاثة أبيات دعا خلالها لما يهمه من أمور دينه ودنياه ثم أتبعها بثلاثة وسع فيها دائرة الدعاء

تداخل المديح والتوشيح عند الشيخ محمد المبدالي قراءة في «صلاة ربي» ملاحظات في البنية والمحتوى

ليشمل الأهل ويعم المجتمع والأقربين وانجلى ذلك عبر ضمير الجمع "نا" الذي تكرر خمس مرات.

ثالثا- الأبعاد الإيقاعية:

وفي هذا الجانب سنتعرض لنقطتين أولاهما تتناول تميز هذه القصيدة على مستوى الوزن والإيقاع العروضي، ثانيتهما تعرض للنصوص التي أبدعت محاكاة لهذه النبوية ومعارضة لأسلوبها ولنوضح أمرها فيما يأتي:

أ- التميز الإيقاعي:

ننبه هنا إلى أن قصيدة "صلاة ربي" تمثل نوعاً من تحديث العروض وتوسيع دائرته إذ تسعى بنغماتها المؤثرة وألحانها الموقعة إلى إحداث هزة في النفوس وإمتاع للقلوب دون مساس ببنية الأوزان التقليدية أو العصف بها. لذلك احتفظت بالقوالب القديمة ملتزمة بالقافية والروي، مكتفية بالتجديد على مستوى الوزن والإيقاع. فقدمت إلى القارئ لحناً شعرياً جديداً لم تألفه المسامع. ولم تدنسه يد التداول، لذلك انساب هذا النص إلى الأفئدة بسهولة ويسر لما امتاز به من طرافة في الوزن والإيقاع فنال بذلك الحظوة والتقدير، فعلق بالذاكرة وحصل في الصدور ولعلّ ذلك راجع إلى أنَّ بناءه العروضي متميز ينتظم عبر نغمات موقعة خارجة على نظام الهندسة الخليلية، ومغايرة لموسيقى القصيدة التقليدية، وقد أوضح الشيخ محمد اليدالي ذلك مبيناً الوزن العروضي لنصّه محدداً ما طرأ عليه من الزحافات والعلل، مؤكداً خروجه السافر على الأنظمة العروضية المتداولة في أيامه يقول: ((وزن هذه القصيدة ليس من أوزان البحور الشعرية الستة عشر بزيادة المتدارك إلا أن أشبه البحور بها مشطور مخلع البسيط هذه القصيدة من أجزاء التفعيل مستفعلاتن مرة واحدة وليس من أنواع التفعيل المعروفة وقد يدخله الخبن فينقل إلى مفاعلاتن وهو حسن لأنه أخف. وقد يدخله أيضاً الطي فينتقل إلى منتفعلاتن))[٣٥].

والقارئ لهذه القصيدة بدقة يمكن أن ينتهي في شيء من التحفظ إلى أنها خطوة جادة نحو تنويع الأوزان العروضية، وتوسيع دائرة موسيقى الشعر. وقد حاولت التجديد على استحياء مطورة الألحان الشعرية بتؤدة وهدوء خلافاً لمحاولات شعر التفعيلة الذي هجم على القديم بشكل مفاجئ وعنيف فحطم الحدود الفاصلة بين النظم والنثر وأزال الحواجز بين إبداع اليقظة والوعي، وبين إبداعات العقول وأضغاث الأحلام.

فهذه النبوية على العكس من الشعر الحر تماماً تقر بمبدأ الوزن والإيقاع ولا تروم التجديد إلا في أرجاء القديم فهي تمثل نوعاً من الابتكار العفوي الذي يعتمد إمتاع الأسماع وتنويع الألحان بعيداً عن الانجراف وراء موضات التحديث وموجات التغريب التي أفقدت شعرنا العربي روعته وأصالته وجردته من كل متعة وجمال بل سلبته أخص خصائصه كالقافية والإيقاع.

ب- التأثير الأسلوبي:

إن التميز الإيقاعي السابق أنبثق عنه تأثير أسلوبي بالغ حيث أصبحت هذه النبوية تحتل مكانة بارزة في نفوس الموريتانيين، فتسابق الشعراء إلى معارضتها والنسج على منوالها فاطلعنا على خمسة نصوص تحاول أن تحذو حذوها غير أنها على ما يبدو لم تبلغ مستواها الفني المتميز وروعتها الأسلوبية المؤثرة وسنتعرض لهذه النصوص فيما يأتي:

إن أول من نسج على منوال هذه القصيدة هو

المختار بن بونه الجنكي (١٢٢٠هـ) الذي نظم مديحية على أسلوبها ولكنها ضاعت من الذاكرة فلم يحفظ لنا التاريخ منها غير بيت واحد أدرجه الشيخ محمدو بن حنبل الحسني (١٣٠٢هـ) في شرحه لقصيدته التي عارض بها " صلاة ربي " وقد سمي شرحه " جالبة المرغوب ودافعة المرهوب في مدح نبينا المحبوب"، حيث قال في مقدمته: ((ولا أعلم أحد سبقني إلى النسج على أسلوبه - يعني محمد اليدالي - إلا الإمام النحوي الشهير صاحب الطرة المشهورة وهو المختار بن بونه فإنه أتى بقصيدة في مدح النبي ﷺ تشبهها بحراً ورويا تذكرت منها الآن بيتاً واحداً وهو قوله فيها:

أكفى الأكافي أصفى الأصافي أوفى الأوافي أسمى الأسامي[٣٦]

وممن حاولوا أن يأتوا بمثلها الشيخ محمدو بن حنبل الحسني الذي نظم مطولة مديحية تقع في تسعة وتسعين بيتاً استهلها بالشكوى والإنابة إلى الله مصلياً على رسوله ﷺ مضيفاً عليه جملة من الصفات الحميدة تشمل امتيازه بالرسالة واختصاصه بالشفاعة العظمى يقول[٣٧]: (مخلع البسيط)

إلى المعلي   شكوت ما بي   وللنبي   وللصحاب
صلى علاه   رب حباه   بما حواه   أم الكتاب
ذاك الوحيد   ذاك المجيد   ذاك الحميد   يوم الحساب
له الحبور   له الظهور   إذا تمور   مور السحاب
للسبق حازا   لما أجازا   وحين فازا   بقرع باب

ويسير في هذه الوجهة المختار بن المعلى الحسني (ق١٤هـ) ناسجاً على منوال "صلاة ربي" نبوية افتتحها بمقدمة غزلية في بيت واحد يؤكد أن المحبة قد عصفت بجسمه وأوهنت قواه وأذابت قلبه، وهي محبة طاهرة نقية تلوذ بالجناب النبوي الكريم مبتعدة عن الغزل والمجون فلا تلتفت إلى هيف الخصور ولا إلى غر الثنايا، وقد أحسن التخلص عبر حرف الإضراب "بل" التي تصرف الذهن عن السابق إلى اللاحق مرسّخة الأخير في الذاكرة وإثر ذلك يأخذ في التصريح باسم الممدوح مؤكداً أنه أقام الدين ورفع عماد الشرع موظفاً في سبيل ذلك كلما آتاه الله من قوة وشجاعة ونباهة ووجاهة فهو ﷺ على الخطوب معين، وفي الظلمة سراج منير، يقول[٣٨] (مخلع البسيط):

ذاك الأريب   ذاك الغريب   ذاك المجيب   يوم التناد
ليث الحروب   طرد الخطوب   شمس الغروب   بدر الدآدي
كهف المضاف   مزن الضعاف   مأوى العوافي   حتف الأعادي
نشر العبير   غب الغدير   لين الحرير   طعم الشهادي

ونبلغ إلى الشيخ كلاه التندغي (ت١٣٤٩هـ) الذي نظم على منوال هذه النبوية مديحية مطولة تتجاوز المائة إذ تقع في إحدى عشر ومائة من الأبيات، وقد استهلها بحمد الله والثناء عليه الصلاة والسلام على رسوله ﷺ مبيناً كثر معجزاته ﷺ ومضيفاً عليه صفات الإمامة والكرم، يقول[39]: (مخلع البسيط)

حمد الإله بدء أقول   ولا يباهي مني المقول
وبالصلاة ذات الصلات   مكملات مني الرسول
دأبا تؤد ولا تعد   ولا تحد ولا تزول
بل لا تراها دأبا تناهي   وعن مداها كل العقول
كذا سلامي على التهامي   ما مر هام وقر صول
كف الإمام وكف الغمام   وفي انعدام منها المحول

وننتهي إلى محمد بن سيد أحمد المجلسي، وهو من المعاصرين، فقد نظم لامية مطولة تقع في ستة وثلاثين بيتاً عمل خلالها على محاكاة قصيدة "صلاة ربي" ناسجاً على منوالها، محتفظاً ببنيتها العروضية ومحمولها الدلالي، مكتفياً بتغير الروي فقط، فسعى إلى شحن ذلك القالب الشكلي، بمضمون مديحي رفيع لا يختلف كثيراً عن المحتوى النبوي المتميز الذي قدمه الشيخ اليدالي.

وقد استفتح نصه بحمد الله والتوكل عليه والاستعانة به في الأحوال ليصلي على رسول الله ﷺ معدداً بعض معجزاته فهو الرحمة المهداة، وقد نظم الشاعر مضمون الآية: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۞ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ الأحزاب٤٤-٤٥.

يقول[40]: (مخلع البسيط)

حمدا لربي جم النوالي   والله حسبي حالي مآلي
لله حمدي بغير حد   إليه قصدي مع اتكال
معه صلاتي لذي الصلات   هاد الهداة للامتثال
رحماه عمت لما ادلهمت   دهم ألمت ذات انسدال
الله داع للخلق راع   في النصح ساع بالاتصال
دعا فلبى جمع فهبا   ومن تأبى فذو انسفال
جا بالمثاني وبالبيان   مع المعاني ذات الصقال
صخم الدسيعه رحب الشريعة   سهل الطبيعة زين الخلال

الخاتمة

وصفوة القول إن الشاعر قام برحلة فنيّة عبر الذاكرة انتقل فيها من المدنس إلى المقدس، من الراهن إلى الغابر، فهذه النبوية ككل النبويات تقدم حلولاً ماضوية لمشكلات الإنسان العربي المسلم مستحضرة شمائل الرسول ﷺ العطرة عسى أن تستنهض الهمم وتستثير الأذهان مغرية بالاندفاع وراء الأمجاد الماضية وفراديس الأسلاف المفقودة.

ولعلّ المجتمع يومئذ بحاجة إلى الأخذ بنصيب من تلك الشمائل والصدور عنها في المعاملة والأخلاق، وقد تناول الشاعر صفات الرسول ﷺ جملة إلا أنه مع ذلك ركّز على جوانب منها دون أخرى، فكان حضور القاموس الحربي يمثل نسبة مرتفعة في مجال البناء اللغوي فشبه ممدوحه ب "الليث" وب " الأسد" مرتين، كما وصف السهام بالحمرة والوقائع بالسواد، وأضاف إلى الممدوح ﷺ الكتائب مؤكداً أنه "يردي اللئام" و"يوالي من عاداه حد السهام"، ولا شك أن العلاقة بين النبي ﷺ والمشركين كانت من بعض الوجوه عسكرية حربية إلا أننا مع ذلك لا ننكر أن يكون في التركيز هذا الجانب تعبيراً - ولو يسيراً - عن وضع الأمة المتأزم القائم على النهب والسلب وغياب السلطة المركزية، كأنه استعاض من المواجهة العسكرية بمواجهة لغوية تفسر إلى حد ما موقف الزوايا[41] فئة الرجل الذين واجه معظمهم ذلك الوضع بالمدارة والاستسلام مولياً وجهه شطر الثقافة والمسجد.

وقد خلع الشاعر على نصّه مسحة من التناغم الصوتي والموسيقي تجلت عبر مخلع البسيط (مستفعلاتن) أقرب وزن يمكن أن تدرج القصيدة في نظامه لخروجها عن النمط الخليلي المتداول، فهي أشبه ما تكون بالموشح الأندلسي وبالشعر الحساني الذي أكد ناظمها أنها موزونه في بحر من بحوره وضرب لذلك مثلاً[42].

أما روي القصيدة فهو حرف الميم وكفانا الشاعر عناء تفسير أمره قائلاً: "كنت قد مدحته ﷺ بقصيدتين ميميتين تبركا بحرفين من اسمه ﷺ وجاء أن أدرج في سلك خدمة جنابه))[43]، وقصيدتنا تعد إحدى هاتين الميميتين المذكورتين، وزيادة على ما ذكر فإن الميم صوت مجهور متوسط بين الشدة والرخاوة قد بفصح في هذا السياق عن اعتدال مواقف الممدوح ووسطية شريعته، ثم إن هذا الصوت الشفوي يعبر كذلك عن جانب من التجويد الفني للموضوع، إذ يمتاز بالحلاوة والرشاقة في الأذن، وقد ورد مكسورا مما يجعل الشاعر رقيق القلب منكسر الضمير لشدة تعلقه بالممدوح ﷺ، وقد تأرجح الأسلوب بين الخبر والإنشاء فطغى الإخبار على الجانب السردي المتعلق بتعداد صفات الممدوح ومواقف السيرة العطرة وأنواع المعجزات كما حضر الأسلوب الإنشائي في محور التوسل والابتهالات، وذلك تقرباً إلى الله زلفى وإبانة عمّا في خوالج النفس بلغة فصحى.

نص قصيدة صلاة ربي

يقول محمد اليدالي: صلاة ربي (مخلع البسيط - متواتر)

صلاة ربي   مع السلام   على حبيبي   خير الأنام
بادي الشفوف   داني القطوف   بر عطوف   ليث همام[٤٤]
ذاك النبي   الهاشمي   ذاك العلي   الهادي التهامي[٤٥]
ذاك الرفيع   الغوث المنيع   ذاك الشفيع   يوم القيام
عين الكمال   عين الجمال   قطب الجلال   قطب الكرام
نافي الضلال   ضافي الظلال   صافي الزلال   لكل ظام[٤٦]
جم الخصال   زين الرجال   زين الفعال   زين الأسام
عالي المنار   عالي الفخار   عالي النجار   عالي المقام[٤٧]
بدر السعود   وافي الوعود   وافي العهود   وافي الذمام
قطب الوجود   مغني الوفود   مدني الأسود   إلى الحمام[٤٨]
هادي العباد   هادي الأيادي   جالي الأعادي   جالي الظلام[٤٩]
حامي الحقائق   غوث الخلائق   صافي الخلائق   كافي الزنام[٥٠]
أسنى الوسائل   سنى المحافل   مسدي الجلائل   مردي اللئام
طود الجلاله   بادي البساله   نجم الرساله   بدر التمام[٥١]
سهل السجايا   جم المزايا   بين البرايا   وسط النظام
مبدي العجائب   مهدي الرغائب   له كتائب   أسد اللطام[٥٢]
سود الوقائع   خضر المرابع   بيض الشرائع   حمر السهام
وجه جميل   طرف كحيل   خد أسيل   في الفخر سام[٥٣]
فخر أصيل   مجد أثيل   ظل ظليل   على الأنام
عز قديم   هدي قويم   وجه كريم   على السلام
جاه عظيم   مجد صميم   جود عميم   بلا انصرام
ليث جرئ   غيث مرئ   غوث برئ   من كل ذام[٥٤]

هاد أمين حصن حصين حبل متين بلا انفصام
نناء مداه همام نداه مول عداه حد الحسام[55]
ذو المعجزات المبينات المحكمات الثغر السوام
أبدى الإله سنا حلاه زارت علاه ظبا الموامي[56]
والذيب عنا والجذع حنا له وأنا كالمستهام[57]
والبدر شقا لمن ترقى وبات يلقى بالاحترام
والصخر سلم والجو أظلم له تكلم موتى الرجام[58]
والبير فارت والسرح سارت دعا فصارت خصبا ازام[59]
والشاة ابدت والشمس ردت له اعدت دار السلام[60]
والضرع درا والوحش قرا له أقرا ضب الأكام[61]
والجذع خارا والغيث فارا لما أشارا إلى الغمام[62]
آيات طه ليست تباهى ولا تناهى على الدوام
قلبي لديه شوقي اليه يزكو عليه أزكى السلام
ما الدهر لاحت ذكا وفاحت صبا وناحت ورق الحمام[63]
على الإمام أعلى الأنام أنمى السلام من السلام
إني لشادي خير العبادي راجي أياد منه عظام
يا من حباه بما حباه ثم اصطفاه هب أي مرامي
رب امح عني ما كان مني سوء فإني بك اعتصامي
وحط ذنبي وأحي قلبي فأنت ربي محيي العظام
كفر ذنوبي واستر عيوبي واكشف كروبي وأغفر أثامي
حقق منانا فيك امتنانا واغفر خنانا بذا الإمام
قلنا البلايا وافتح لنا يا جم العطايا سبل السلام
وارزق لنا يا باري البرايا عند المنايا حسن الختام

الحواشي

١- هو محمد بن المختار بن سعيد اليدالي (١٠٩٦هـ-١١٦٦هـ) نسبة إلى قبيلة "إدوادي" إحدى أبرز قبائل الزوايا في منطقة القبلة بالجنوب الموريتاني إذ تمتاز بكثرة المحاظر والعلماء والأولياء، وهذا الرجل عالم جليل، وشاعر مجيد كان شيخ محظرة وإمام حضرة علمية له مؤلفات منها الذهب الإبريز في تفسير كتاب الله العزيز"، والحلة السرا في أنساب العرب وسيرة خير الورى، وفرائد الفوائد وخاتمة التصوف، وشيم الزوايا، وأمر الولي ناصر الدين وغيرها بالإضافة إلى ديوان شعري محقق (انظر حياته في كتاب الشيخ محمد اليدالي نصوص من التاريخ الموريتاني: تحقيق الأستاذ محمذ ولد بابا. بيت الحكمة، تونس. ١٩٩٠).

٢- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفكر ١٩٩٥، مادة مدح.

٣- إبراهيم أنيس وجماعته، المعجم الوسيط. القاهرة، ١٩٧١، مادة مدح.

٤- الأدب الصوفي في القرن السابع الهجري. عالي صافي حسين، دار المعارف، ١٩٨٠، ص:٥٦.

٥- محمذن ولد المحبوب. الخطاب المديحي عند محمد اليدالي، بحث لنيل شهادة استكمال الدروس. جامعة محمد الخامس ١٩٨٩. ص:٣.

٦- إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط. مرجع سابق، مادة وشح.

٧- المرجع السابق، والصفحة، وقد أعاد إبراهيم أنيس هذا التعريف نفسه في كتابه، موسيقى الشعر، ص:٢٤٢، والسمط: اسم اصطلاحي لكل شطر من أشطر الدور، وهو ما يأتي بعد المطلع في الموشح التام. ولا يقل عدد الأسماط في الدور الواحد من الموشح عن ثلاثة أسماط. والغصن: اسم اصطلاحي لكل شطر من أشطر المطلع والأقفال أو الخرجة.

٨- كتاب الطراز ابن سينا الملك، ص:٤٣.

٩- انظر المعجم الوسيط والقاموس المحيط، مادة عند، مرجعان سابقان.

١٠- الطالب محمد البرتلي" فتح الشكور في معرفة أعيان علماء تكرور، تح. إبراهيم الكتاني ومحمد حجي. دار الغرب الإسلامي ١٩٨١. بيروت - لبنان، ص: ١٢٣.

١١- الحساني نسبة إلى الحسانية، وهي العربية الملحونة المنطوقة اليوم في البلاد الموريتانية، وهي في الأصل لغة مجموعة قبائل بني حسن، وهم القبائل الهلالية التي هاجرت إلى البلاد الموريتانية خلال القرن الثامن الهجري.

١٢- الشعر والشعراء في موريتانيا، محمد المختار ولد أباه، الشركة التونسية للتوزيع. تونس، ١٩٨٧، ص:١٢.

١٣- المرجع السابق، ص:٤٢٦.

١٤- الطلعة كلمة حسانية تطلق على القصيدة الشعبية في موريتانيا، ويذهب بعض الدارسين الوطنيين إلى أنها امتداد لفن الأزجال والتوشيح، فهي تتقاطع مع الموشح في البنية والشكل إذ تبدأ أبياتها بثلاثة أشطار متفقة في الوزن والروي وتنتهي بمقطع رابع موافق للمقاطع المتقدمة في الوزن مخالف لها في الروي كما في أبيات هذه القصيدة باستثناء البيت الأول الذي اعتمد التصريع فأبيات القصيدة تعتمد البنية العروضية التالية:

بادي الشفوقي داني القطوفي بر عطوف ليت همام

١٥- وهو أحمد بن هيبه بن نغماش البركني تولى إمارة لبراكنة فترة وتوفي سنة ١١٧٥هـ/١٧٦١م.

١٦- محمد اليدالي: المربي على صلاة ربي، توت بنت بد، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٠٠١، ص:٢٤.

١٧- محمد اليدالي: المربي م، س، ص:١٩.

١٨- هذا الحديث بحثاً عنه، ولم نتمكن من العثور عليه.

١٩- محمد اليدالي: المربي، مرجع سابق، ص: ١٢-١٣.

٢٠- محمد اليدالي: المربي، مرجع سابق، ص: ١٤.

٢١- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، الطبعة الثانية. ١٩٨٦، الدار البيضاء المغرب. ص:١٧٦.

٢٢- الكاف هو: وحدة من وحدات الشعر الحساني تعتمد أربعة أشطار متفقة في الوزن مختلفة في الروي، حيث يتفق روي الشطر الأول مع روي الشطر الثالث، وينسجم روي الشطر الثاني مع روي الشطر الرابع كما في مطلع قصيدتنا هذه:

صلاة ربي مع السلام على حبيبي خير الأنام

٢٣- انظر نص القصيدة في الصفحة:١٥.

٢٤- المرجع السابق والصفحة.

٢٥- المرجع السابق والصفحة.

٢٦- المرجع السابق والصفحة.

٢٧- المرجع السابق والصفحة.

٢٨- المرجع السابق والصفحة.

٢٩- المرجع السابق، ص:١٦.

٣٠- المرجع السابق والصفحة.

٣١- المرجع السابق والصفحة.

٣٢- المرجع السابق والصفحة.

٣٣- دراسة في المولديات ابن الخطيب ص: د/ عبد الملك الشامي، مجلة كلية الآداب بتطوان، عدد، خاص بندرة ابن الخطيب، السنة الثانية، ١٩٨٧، العدد ٢.

٣٤- محمد اليدالي: المربي. مرجع السابق. ص١٧.

٣٥- انظر شرح الشيخ محمدو ولد حنبل المذكور، وهو مخطوط بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي، نواكشوط.

٣٦- مخطوط بحوزتنا.

٣٧- مخطوط بحوزتنا.

٣٨- مخطوط بحوزتنا.

٣٩- مخطوط بحوزتنا.

٤٠- الزوايا: علم القبائل الموريتانية التي تركز في حياتها على الجانب العلمي والثقافي دون العسكري.

٤١- قال محمد اليدالي مبيناً الوزن الحساني المشابه لوزن قصيدته "صلاة ربي" ومن الشعر الحساني الذي أنزنت به هذه القصيدة:

سولان ابلا عجب يلداير لمصيب منه طفل اعرب كيف ولد وهيب

٤٢- محمد اليدالي: المربي، مرجع السابق، ص١٣.

٤٣- الشفوف: جمع شف وهو الفضل، والقطوف جمع قطف بكسر القاف، وهي الثمار المقطوفة، والليث الأسد، والهمام الملك.

٤٤- نسبة إلى تهامة بالكسر، وهي سهل ساحلي ضيق غربي جزيرة العرب، محصور بين البحر الأحمر وجباة السراة، من مرافئها اليوم جدة وينبع.

٤٥- الزلال العذب الصافي الذي يمر سريعاً في الحلق ويسوغ تناوله، الظامئ العطشان.

٤٦- الجم: الكثير، والخصال جمع خصلة الشيمة فضيلة كانت أو رذيل، وقد غلبت على الفضيلة. وهام بمعنى منكسب، من همى المطر إذا تدفق.

٤٧- النجار الأصل وحسب.

٤٨- الحمام بالكسر الموت.

٤٩- الأيادي: النعم، ولعلّ القياس في البيت: مهدي الأيادي، ولكنه جاء باسم الفاعل على وزن هاد تنغيماً للبيت وطلباً للمشاكلة والتجانس والتناسب.

٥٠- الخلائق الأولى: جمع خليقة: ما خلق الله، والخلائق الثانية: جمع خليقة، الطبيعة والسجايا، والزنام: الكوارث والدواهي، ومعناه أنه يكفي ما هم من أمر عظيم؟

٥١- الطود جمعه أطواد الجبل العظيم، والبسالة الشجاعة.

٥٢- الرغائب: جمع رغيبة ما يرغب فيه، والمقصود هنا العطايا الكثيرة.

٥٣- أسيل: أسل أسلا لان واستوى وطال، وصار أملس فهو أسيل وهي أسيلة.

٥٤- مريء طيب هنيء حميد، الذام: العيب.

٥٥- نداه: جوده وسخاؤه، أندى الرجل كثر عطاؤه. والحسام السيف القاطع.

٥٦- الموامي: ظبا مفردها ظبي الغزال للذكر والأنثى، والموامي مفردها موماة، وهي المفازة الواسعة أو الفلاة التي لا ماء فيها.

٥٧- عن: عرض له، وفيه إشارة إلى حديث الذئب الذي كلم الراعي لما انتزع منه الشاه. وفعل حن: يشير إلى حديث حنين الجذع، وأن أنينا صوت لألم وتأوه، المستهام الذي ذهب عقله من عشق أو نحوه.

٥٨- الرجام مفردها رجمة، وهي الحجارة تنصب على القبر ﷺ وهو بمكة.

٥٩- البير فارت: فيه إشارة إلى قصة البئر التي ركز فيها ﷺ الرمح فتفجرت ماء، ويشير بالسرح إلى قصة الشجرتين اللتين التئمتا حتى استتر بهما ﷺ.

٦٠- الشاة أبدت: فيه إشارة إلى ما تم من أخبار ذراع الشاة له ﷺ بما بها من سم، والشمس ردت: فيه إشارة إلى حبس الشمس حتى قدمت العير، وهو جزء من حديث الإسراء والمعراج.

٦١- والضرع درا: فيه إشارة إلى شاة أم معبد الخزاعية، التي مر بها ﷺ في طريق هجرته إلى المدينة، ضب الأكام: فيه إشارة لحديث الضب الذي شهد بنبوته ﷺ، والأكام جمع أكمة وهي المرتفعات.

٦٢- والغيث فارا: فيه إشارة إلى حديث الاستسقاء حين مطروا سبتا، فشكوا ذلك إلى النبي ﷺ فاستسحى فتوقف المطر.

٦٣- ذكا وفاحت: الذكاء الشمس، وقصرها الشاعر ضرورة، والصبا جمعه صبوات وأصباء: رياح مهبها من مطلع الثريا إلى بنات نعش، الورق جمع ورقاء، وهي التي لونها لون الرماد.

المصادر والمراجع:

أولاً: الكتب:

١. الأدب الصوفي في القرن السابع الهجري. لعلي صافي حسين، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠.

٢. تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص). لمحمد مفتاح، ط٢، الدار البيضاء، المغرب.

٣. الخطاب المديحي عند محمد اليدالي، للدكتور محمذن بن المحبوب، بحث لنيل شهادة استكمال الدروس، جامعة محمد الخامس. ١٩٨٩.

٤. الشعر والشعراء في موريتانيا، لمحمد المختار ولد اباه، ، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨٧م.

٥. الشيخ محمد اليدالي، (نصوص من التاريخ الموريتاني)، لمحمذن بن باباه، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٠.

٦. فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، للطالب محمد البرتلي، تحقيق إبراهيم الكتاني، ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م.

٧. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، دار الفكر، ١٩٩٥م.

٨. المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس وجماعته، القاهرة، ١٩٧٢م.

٩. المربي على صلاة ربي. للشيخ محمد اليدالي. تحقيق توتو بنت بدو، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٠٠١م.

ثانياً : المخطوطات:

١. الأزهار الشذية في معرفة الأعيان المجلسية، لمحمد يحيى بن سيد أحمد.

٢. جالبة المرغوب ودافعة المرهوب، في مدح نبينا المحبوب، للشيخ محمدو بن حنبل.

ثالثاً: المجلات:

١. مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد الثاني، السنة الثانية، ١٩٨٧، عدد خاص بندوة لسان الدين بن الخطيب.



وحدات قياس الطول في الشعر العربي

أحمد محمد جواد محسن
دمشق - سوريا

مقدمة

احتاج الإنسان القديم، منذ استقراره في مناطق سكناه، لقياس الأشياء، بغايات مختلفة، كتقدير مساحات الأراضي، وأطوال البناء وارتفاعه، وطول المسافات، هذه الحاجة دفعته إلى البحث عن أدوات ووسائل تفي بالغرض المطلوب، مدركاً بفطرته الطبيعية أن بعض التناسبات البسيطة تكمن في أطوال أعضاء جسمه، لذا فإنه من المنطقي أن يستخدم هذه الأعضاء مقاييساً لتقدير الأطوال التي يتعامل معها، خاصة الصغيرة، ومن هذا المنطلق فقد استخدم ذراعه وباعه وقامته وقدمه وكفه وإصبعه وخطوته وشبره وفتره، كما احتاج الإنسان بعدئذٍ إلى وحدات أكبر، فاستخدم قوة كل من بصره ويده ورجله ،مبتكراً وحدات مضاعفة كالميل والفرسخ والبريد والغلوة، أضف إلى ذلك قام بتقدير المسافات أثناء السفر اعتماداً على قدرته وتحمله في فترة زمنية معينة، أما المنابع الرئيسية لوحدات القياس فهي الحضارات القديمة في وادي الرافدين ووادي النيل، التي انتشرت عن طريق التجارة والسفر والحروب شرقا وغرباً إلى الهند وبلاد فارس والإغريق ثم إلى بلاد الرومان وأوربا، كما اتجه بعض هذه الوحدات أيضاً ناحية الجزيرة العربية، ولابد من الإشارة إلى أن كل شعب من الشعوب السابقة قد شارك في ابتكار وحدات قياس معينة أو طور غيرها، يتجلى ذلك من أسماء هذه الوحدات، التي نحاول في هذه الدراسة أن نبين أهمها من خلال ما ذكره شعراء العربية منذ الجاهلية، غير أن هؤلاء الشعراء لم يقتصر استخدامهم للمفهوم العلمي لهذه الوحدات بل تجاوزه إلى معانٍ أخرى قوامها الكتابة والتوسع الدلالي، الذي يُعد أحد مظاهر اللغة العربية وثرائها، نبدأ هذه الدراسة باستخدام الشعراء لمفهوم القياس باشتقاقاته المختلفة.

معنى القياس

يقول ابن منظور في لسان العرب أن قيس: قاسَ الشيء يقيسه قيسا وقياسا واقتاسه وقيّسه إذا قدره على مثاله، قال :

فهن بالأيدي مُقَيَّساته
مُقدرات ومخيطاته

والمقياس: المقدار.... ما قيس به، والقيس والقاس: القدر، والقيس الشدة، ومنه امرؤ القيس أي رجل الشدة[١]، والقياس (measurement) بالمفهوم العلمي يعني: تعيين العلاقة الكمية بين هذه أو تلك من مواصفات الشيء وبين مقدار محدد، يؤخذ معياراً (وحدة القياس)[٢].

هذا يعني تقدير الشيء المادي بوحدة معينة لمعرفة عدد ما يحويه من هذه المادة[٣]، يجري ذلك بمقارنته مع كمية أو شيء معلوم، إضافة إلى مفهوم القياس الحسابي، فقد كانت له معان أخرى في اللغة والمنطق والفقه، لذلك فقد وظف الشعراء معنى القياس في قصائدهم لأغراض شتى. فالقياس بمعناه العلمي، التقديري، جاء في قول أبي العلاء المعري:

وأدركوا برعا ويهم مدى زُحلٍ

من الرُغامِ بما قاسوهُ أو ذَرعوا

زحل: أبعد الكواكب السيارة، الرغام: التراب، وادعوا العلم ببعد زحل عن الأرض، اعتماداً على ما اختبروه بالقياس الدقيق[٤]، والذرع بمعنى استخدام الذراع في القياس، كذلك ذكر القياس، البحتري، مادحاً الحسن بن وهب:

وما كنتُ في وصفيك إلا كمغتدٍ

يقيسُ قرا الأرض العريضة أذرُعا

القرا: الظهر[٥]، أيضاً في قول أبو نؤاس:

نأخذُ من صهباءَ كرخيةٍ

نكتالها وزناً بمقياس

الصهباء: الخمرة، الكرخية: منسوبة إلى الكرخ في بغداد، نكتالها: نقيسها بالكيل[٦].

وبعيداً عن المفهوم العلمي للقياس، فقد استخدم الشعراء القياس، باشتقاقاته المختلفة، بمعنى التقدير والمقارنة والاستنتاج والاستنباط والحكم على الشيء والموازنة والمعيار. فمثلاً يقول الصونبري وهو يصف ديك الصباح:

حالي المقلَّد لو قيستْ قلادتُه

بالورد قصَّر عنها الورد توريدا[٧]

وكذلك في قول امرؤ القيس:

بليلِ التمام أو وُصلْنَ بمثله

مقايسة أيامُها نكراتِ

أيام التمام: أطول ليل، مقايسة أيامها: قد قيست أيام همومي بلياليها في الشدة والإنكار.

نكرت: شديدات منكرات[٨]، وفي قول أبو نؤاس:

قد كنت آملُ غير ذا

لو كنتَ تنصِفُ في القياس

يقول إنه يتظلمه بحسبه ويطلب منه أن يقيس الأشياء بقياسها الصحيح[٩].

بعد معنى القياس، ننتقل إلى وحدات القياس بصورها المختلفة.

وحدات قياس الأطوال المستمدة من أعضاء جسم الانسان

إن الوحدات المستمدة من أعضاء جسم الإنسان، سواء أكانت طول العضو نفسه مباشرة، مثل الإصبع والكف والذراع والقامة، أم طول المسافة بين عضوين من هذه الأعضاء، مثل الفتر والشبر والخطوة والباع، تستخدم جميعها في قياس الأطوال الصغيرة، سنبين هذه الوحدات كما جاءت في الشعر العربي ومدلولاتها الأخرى، مبتدئين بالذراع.

الذراع

يُعد الذراع من أقدم وحدات قياس الأطوال استخداماً، فقد استخدمه السومريين والبابليين والمصريين القدماء وغيرهم، وضعوا له مساطر مرقمة، فعند البابليين تسمى هذه الوحدة كاس (kus) (حوالي ٥٣٠ مليمتراً أو ٩,٢٠ إنج) وتدعى أيضا الذراع البابلي[١٠].

ودراسة المسطرة المرقمة والموجودة فوق

ركبتي تمثال الأمير السومري غوديا (Goedea)، إذا أضيفت إلى المعطيات التي حصل عليها المنقبون وهم يقيسون القاعدة الحالية لبرج بابل، في نص مسماري، تعطي المسافات بمقاييس قديمة، هذه الدراسة كشفت أن الذراع يساوي تقريباً خمسين سنتمتراً، كما بينت هذه المعطيات أن أجزاء الذراع هي الإصبع أي ١/٣٠ منه والامبان (ampan) نصفه والقدم ثلثاه، أما مضاعفاته فهي العصا وتساوي ستة أذرع والحد يساوي ١٢ ذراعاً والحبل ١٢٠ ذراعاً والفرسخ ١٨٠ ميلاً[١١]. كما استخدم المصريون الذراع حوالي ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد، وقسموا المسطرة التي تساوي ٥٤٢ ملم أو ٢٠,٦٢ إنج إلى أجزاء أصغر[١٢]، وتسمى هذه الوحدة لديهم ((الكيويت)) أي طول الذراع[١٣]. يؤكد ذلك ما جاء في المسألة النمطية المستخرجة من ورق البردى المصري الذي يعود إلى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد: ((لنفترض أن لدينا هرماً مثلاً، وأن ضلعه يبلغ ١٤٠ ذراعا، ميله أو انحداره خمسة أيد وإصبع واحدة فكم يكون ارتفاعه؟))[١٤]، كما أن الياردة المستخدمة الآن في النظام الإنكليزي. لها أصول تتصل بالذراع، فقد أثبت علماء الآثار اليوم أن قضيباً معدنياً عُرِفَ باسم ((اليارد المعياري)) استخدم قبل ألف سنة في (ونشستر))، مدينة في جنوب إنكلترا. وأن نسخاً عنه قد صنعت في عدد من البلدان. ثم أصبح طول ذراع الملك، هو اليارد المعياري في عهد الملك هنري الأول (١١٠٠ـ ١١٣٥) ميلادية[١٥]، غير أن راوية أخرى تقول أن الياردة قد حُددت بالمسافة بين طرف أنف الملك الفريد (ملك إنكلترا (٨٧١ـ٨٩٩)) وطرف أصابعه وذراعه ممدودة. وكان أول مقياس معياري دقيق للياردة قد تم صنعه عام ١٨٧٨م. وظلت الياردة أساساً لقياس الطول في النظام البريطاني حتى عام ١٩٧٥م حيث تم التحول إلى نظام القياسات المتري[١٦]، وعن معنى الذراع في اللغة، يقول ابن منظور في لسان العرب: الذراع هو ما بين طرف المرفق إلى طرف الإصبع الوسطى، (وهو) أنثى وقد تذّكر.... والجمع اذرع، وذرعَ الثوب وغيره يذرعه ذرعاً: قدره بالذراع، وذرع كل الشيء: قدره من ذلك، والذرع: والوسع والطاقة[١٧]، يتضح من هذا التعريف أن للذراع ثلاثة معان: أولا، وحدة للقياس. ثانيا، الوسع والطاقة، ثالثا، عضواً من أعضاء الجسم.

فالذراع بمعنى القياس. استخدمه العرب منذ الجاهلية، يؤكد ذلك ما جاء في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه**﴾، الحاقة، الآية ٣٢. ومعنى ذرعها هنا أي قياسها بالذراع، كما أن العرب كانوا أيضاً يقدرون الأطوال بالقوس، وقد يريدون بها الذراع، وقد فُسر بالمعنيين قوله تعالى: ﴿**فكان قاب قوسين أو أدنى**﴾ النجم، الآية ٩. أي طول قوسين أو طول ذراعين، هذا إذا فسرنا القاب بالمقدار، أما إذا فسرنا بقاب القوس وهو ما بين مقبضه وطرفه فيتعين أن يكون المعنى ((قوسين)) لا ذراعين[١٨]، كذلك استخدم العرب، الذراع لقياس الارتفاعات، فقد جاء في كتاب مراصد الإطلاع عن ارتفاع قلعة: ((بروزي: حصنٌ قرب السواحل الشامية على سن جبل شاهق، يُضرب بها المثل في جميع بلاد الفرنج بالحصانة، يحيط بها أودية من جميع جوانبها، وذرع علوِّ قلعتها خمسمائة وسبعون ذراعاً))[١٩]، وفي الشعر. جاء الذراع بمعنى القياس، مثلا، في قول كعب بن زهير:

يُحشْرِجُ منهنَ قيدَ الذراع

ويضربن خيشومه والجبينا

يحشرج: الحشرجة صوت في الصدر لا يخرجه، وقيد الذراع: بمقدار ذراع[20].

و يقول ابن الرومي وهو يستنجز وعداً:

وفي القوافي ثمنٌ مربح

فلا تقصر ذرعه عن ثمان[21]

و يقول المسيب بن علس في المفضليات :

وإذا الملوك تدافعت أركانُها

أفضلْت فوق أكفهمُ بذِراع

أفضلت: زدت عليهم[22]، ويقول عبد الله بن أيوب التيمي في رثاء منصور بن زياد في عهد الرشيد:

عجبا لأربع أذرع في خمسة

في جوفها جَبلٌ أشمٌ كبيرٌ[23]

يعني أن طول القبر خمسة أذرع وعرضه أربعة أذرع، ويقول ابن الهبارية بالمعنى ذاته :

أتضيق عنك الأرضُ وهي فسيحة

وتضم جسمكَ بعد موتكَ أذرعُ[24]

وذكر الغالي في الأمالي قولاً لحاتم الطائي:

وأسمرَ خطياً كأن كعوبه

نوى القسب قد أرمى ذِراعاً على العشر

رميت: أي زدت، والقسب: التمر اليابس[25]، وبين البحتري أن طول الرمح هو خمسة أذرع :

ومُهيجُ هيجاءٍ يُبلغُ رُمحه

صفَّ العدى والرمحُ خمسة أذرُع[26]

ولابد من الإشارة أن استخدام الذراع وحدة للقياس يتم، إما مباشرة أي باستخدام الذراع نفسه، لقياس، القماش الحبال، أو طول عصا أو رمح، وإما يتم عن طريق مسطرة أو عصا طولها يساوي طول الذراع تستخدم عادة في البناء وقياس الأراضي وغيرها.

أما المجال الثاني الذي جاء فيه الذراع هو بمعنى الوسع والطاقة، الذي استخدم باتجاهين متضادين: ضيق الذراع ورحب الذراع، ويقال، ضاق بالأمر ذرعا، لم يطقه ولم يقوَ عليه والأصل فيه أن الرجل إذا طالت ذراعه نال مالا يناله القصير الذراع[27]، وقد وردت لفظة ضاق ذرعاً في سورة هود: ﴿**ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يومٌ عصيب**﴾، الآية (٧٧)، وأصل الذرع بسط اليد فكأنك تريد مد يده إليه فلم ينله، ويقال ضقت بالأمر ذرعاً أي لم أقدر عليه[28]، ولابد أن نشير أن مد الذراعين كناية عن اتساع حاله وانقباض الذرع كناية عن ضيق الحال، وعن ضيق الذراع، يقول عمر بن أبي ربيعة:

وأُقسِمُ لو حَلَمْتُ بهجْرِ هِنْدٍ

لضاقَ بهجرها في النَّومِ ذَرْعي

وضاق ذرعي: ضاق احتمالي، عجزت،وهي كناية، والأصل أن الذرع هو مسافة مابين الذراعين[29]، ورحب الذراع أي واسع الصدر، كما يقول المتلمس العبدي:

تناوَلني مِنْ أرْضِه وسمائِه

برَحبِ ذِراع ماجدٌ مُتأنِّسُ[30]

وبدلاً من رحب الذراع، تأتي اتساع الذراع بالمعنى ذاته في قول البحتري وهو يمدح:

أمانةُ صدر واضطلاع كفايةٍ

وصحةُ عزم واتساعُ ذراع[31]

والمجال الثالث الذي جاء الذراع فيه هو جزء من الجسم. كقول عنترة في تصويره للذباب وحركة جناحيه حين يسقط:

غَـــرِداً يـــحُـــكُّ ذِراعـــه بـــذراعـــهِ

فـعـل الـمُـكِـبِّ عـلـى الـزِّنـادِ الأجْـذم

الأجذم: مقطوع اليدين، إذ شبه الذباب في حركة أجنحته الدائبة حين يسقط، برجل مقطوع اليدين يقدح النار من عودين أو زندين فلا تقتدح، فيستمر في قدحه لا يفتر[٣٢]، ومع أنه لا أحد يستخدم الذراع، وحدة قياسيةً مضبوطة،غير أنه يستخدم بمعنى مختلف في الفيزياء والميكانيك.

الإصبع

استعان الإنسان منذ القِدم بإصبع يده، طوله وعرضه، لقياس الأبعاد الصغيرة، ومن الشعوب القديمة التي استخدمت الإصبع للقياس المصريون القدماء والبابليون، فقد قسم المصريون الذراع الملكي (كما يطلقون عليه) إلى سبع أكف وكل كف عرضها أربع أصابع، والإصبع المقصود هنا هو إصبع الوسطى في اليد[٣٣]، كما أن البابليين أطلقوا على الإصبع شو-سي (Shu-Si)[٣٤]، كما أن العرب استخدموه أيضاً،كما ورد في أقوالهم وشعرهم، على سبيل المثال، جاء في كلام للإمام علي (كرّم الله وجهه): أما إنه ليس بين الحق والباطل إلا أربع أصابع.فَسُئِل عن معنى قوله هذا، فجمع أصابعه ووضعها بين أذنه وعينه ثم قال: الباطل أن تقول سمعت. والحق أن تقول رأيت[٣٥]، وقد قسم العرب، الإصبع إلى أجزاء صغيرة، فالإصبع في المساحة ست شعيرات مضمومة بطون بعضها،إلى ظهور البعض[٣٦]، والشعيرة هنا هي حبة الشعير، وذكر الشعراء الإصبع كونه وحدةً صغيرة للقياس كما جاء في قول عمر بن أبي ربيعة ذاكراً الذراع أيضاً:

وقَـرَّبْـن أسـبـابَ الـصِّـبـا لـمـتـيِّـم

يـقـيسُ ذِراعـاً كـلـمـا قِـسْـنَ إصـبـعـا

وقربن أسباب الصبا: تحدثن بأحاديث الصبوة والغرام، ومعنى البيت: ورحن يتحدثن أطيب الأحاديث ليتقربن لي إصبعا لأتقرب وأجرؤ بالحديث ذِراعاً ذِراعاً[٣٧]، كذلك ذكر أبو العلاء المعري. الإصبع،وهو يصف السماء وما فيها من أجرام:

سقـتـهـا الـذراعُ الـضـيـغـمـيـةُ جُـهـدهـا

فـمـا أغـفـلـت مـن بـطـنـهـا قـيـدَ إصـبَـع

والذراع الضيغمية: أي نوء ذراع الأسد، قيد إصبع: مقدار إصبع، وقوله هذا مرده أن العرب تنسب المطر إلى الذراع من الأسد وهذه الذراع من ذوات الأنواء وهي كوكبان، وذراع الأسد المبسوطة كوكبان أيضاً وبين كوكبي كل من الذراعين قيد سوط[٣٨]، ويذكر الأصمعي، الإصبع والذراع أيضاً حين يصف قوساً عربية:

أرمـي عـلـيـهـا وهـي فـرع أجـمـع

وهـي ثـلاث أذرع وإصـبـع[٣٩]

كما يستخدم طول الإصبع كناية عن المسافة الصغيرة أو أي مقدار صغير، فقد جاء في لسان العرب قولاً إلى الكلحبة العرني:

فـأدرك إبـقـاءَ الـعـرادةِ ظَـلـعُـهـا

وقـد جـعـلـتـنـي حـزيـمـة إصـبـعـا

المتبقية من الخيل: التي تبقي بعض جريها تدخره، الضلع: العرج والغمز في المشي، يقول: إن شرب العرادة أضعف جريها، فغلب ظلعها إبقاءها، ففاتها حزيمة وهو قيد إصبع منها[٤٠]، أي مسافة صغيرة جداً، أيضاً ذكر قولاً لراعي يصف راعياً:

ضـعـيـفُ الـعـصـا بـادي الـعـروق تـرى لـه

عـلـيـهـا إذا مـا أجـدب الـنـاس إصـبـعـا

وضعيف العصا أي قليل الضرب للإبل بالعصا، وذلك مما يحمد به. وقولهم: إنه لضعيف العصا أي ترعيه[41]، وبالمعنى ذاته يقول لبيد :

مـن يـبـسـط الـلـه عـلـيـه إصْبـعـاً

بـالـخـيـر والشـر بـأي ألـعـا[42]

الكـف

استخدم العرب الكف وحدة لقياس الأطوال لكن في حدود ضيقة جداً، والكف هي اليد؛ أي الراحة مع الأصابع[43]، والكف أربع أصابع عند العبرانيين[44]، وقيل سميت بذلك لأن الأصل فيها أن يكف الإنسان بها عن الأذى عن نفسه، وهما كفان[45]، وجاء في موسوعة أكسفورد أن الناس استخدموا كلمة "اليد" لقياس ارتفاع الخيل (علوّها من الأرض)، وعرض اليد عشرة سنتمترات تقريباً[46]، وذكر بطرس البستاني أن أربع أصابع تسمى قبضة[47]، وقبضة اليد: ملؤها مضمومة أصابعها[48]، وقد ذكر ابن الرومي القبضة والشبر وهو يهجو أحد الأشخاص:

مِـن كـل فـطـحـاء علتْ مُـدمـجـاً

يُـربـى عـلـى الـقـبـضـةِ والشـبـرِ[49]

أما الكف فقد ذكرها الشعراء بمعان مختلفة فبمعنى القياس، يقول عمر بن أبي ربيعة:

إذا شَـرَعَـتْ فـيـه فـليسَ لـمـلـتـقـى

مشـافـرهـا فـيـه قِـدى الـكـف مُسْأرٌ

شرعت: خاضت وردت، المشافر: شفاه البعير، قدى :مقدار، مُسْأر: بقية، ومعنى البيت: إذا انحنت لتشرب من هذا الماء، لم تصادف موضعاً لرأسها ولا اتساعاً لمشافرها أكثر من مساحة الكف[50]، غير أن الكف استخدمت على نطاق واسع بمعان أخرى، بعيدة عن القياس العملي، غير أنها غالباً ما تشير إلى الكرم والعطاء والسماحة والجود. خاصة عندما تكون مفتوحة وللبخل عند انقباضها، كما يقول أو تمام وهو يصور جود المعتصم وكثرة بذله ونواله :

ولـو لـم يـكـن فـي كـفـه غـيـرُ روحـهِ

لـجـادَ بـهـا فَـلْـيـتـق الـلـهَ سـائـلـهُ[51]

وعن المعنى نفسه يقول الخليل وهو يذم رجلاً:

كـفـاك لـم تـخـلَـقـا لـلـنّـدى

ولـم يَـك لـؤمـهـمـا بـدْعـهْ

فـكـفٌ عـن الـخـيـر مـقـبـوضـةٌ

كـمـا حُـط عـن مـائـةٍ سـبـعـهْ[52]

وتستخدم الكف أيضا، رمزاً لما يملكه الإنسان من مال وغيره، كما في قول أبو العلاء المعري:

مـتـى مـلأتْ كـفـيك دنـياك أرسلتْ

ملماً يعيد الكفَ من جودها صِفرا

ملأت كفيك: أغنتك، الملم: المصاب، صفرا: خالياً ؛ أي إذا أعطتك الدنيا شيئاً نزعته منك بالكوارث[53]، وبمقابل الكرم والعطاء، تستخدم الكف للخير والفضيلة تارة، وللشر والضرر تارة أخرى، فمثلا يقول المتنبي:

جـوادٌ سـمتْ فـي الـخـيـر والشّـرّ كـفُّـهُ

سُـمـواً أَوَدَ الـدَّهـرَ أنَّ اسـمـه كَـفُّ

أود الدهر: أي حمله على أن يود، والمعنى يقول: جواد علت كفه في الخير والشر، إن هذا الممدوح كفه عال، في كل خير لأوليائه، وكل شر لأعدائه[54]، وكذلك للإشارة إلى الأعمال والإنجازات، كقول الشاعر:

كـفـتْـكَ آثـارُ كـفـيكَ الـتـي ابـتـدعتْ

فـي الـمـجـدِ مـا شـادَه آبـاؤكَ الأولُ[55]

وأيضاً للدلالة على الحنان والرعاية، كقول البحتري وهو يمدح :

يسمو بكفٍ على العافين حانيةٍ

تهمي وطريق إلى العلياء طمّاحِ

جعل الشاعر يد الممدوح تحنو على البائسين والمحتاجين، حنواً يزداد معه سموه إلى المجد بازدياد حدبه على أولئك المرملين[56]، كما تشير الكف أيضاً إلى الإنسان وحكمته وقدرته، كقول البحتري أيضاً:

فلا تغلينَ بالسيف كلّ غلائه

ليمضي فإن الكفَ لا السيف يقطعُ[57]

وتأتي الكف بمعنى الرضا والمسامحة والمسالمة، كما يقول عمر بن أبي ربيعة:

إنَ كفي لكِ رهنٌ بالرضى

فاقلي يا هندُ قالت قد وجَبْ[58]

كما أن تقليب اليد أثناء الحديث أو الصمت، تعني الإبطاء في إعطاء الرأي، يتضح ذلك في مدح ابن الرومي لعلي بن يحيى المنجم :

لا يروّي ولا يقلّب كفاً

وأكفُ الرجال في تقليبِ

فهو يمدحه الذكاء وحسن البديهة والنظر الثاقب، دون إبطاء في الرأي أو ندم يلحقه[59].

وأحياناً تدمج الكف مع مصطلحات أخرى مثل الموت والدهر. فتأتي معنى أداته أو الجهة التي تقود أو اليد التي تفعل ذلك، كما في قول أبو نؤاس:

ولكنني استشعرتُ ثوبَ استكانةٍ

فبتُ وكفَ الموت تحفر لي قبراً

استشعرت الثوب: جعلته شعاراً، ثوب الاستكانة:ثوب الذل والمهانة[60]، وفي قوله أيضاً:

ويقصرُ كفُ الدهرِ عمن أجاره

ويرعى من الآفاتِ من حيث لا يدري

يقول: أن ممدوحه إذا أجار أحداً لم يجرؤ الدهر على النيل منه بل تظل كفه قصيرة عنه، كذلك فهو يحرس ويرعى من الآفات، والآفات جمع آفة وهي العاهة وكل ما فسد[61].

الفتر

الفتر هو مابين طرف السبابة والإبهام إذا فتحتهما[62]، ويستخدم وحدةً للقياس اعتماداً على حجم يد الإنسان، وجاء الفتر في الشعر كناية عن المسافات الصغيرة، كما في قول عمرو بن معدي كرب الزبيدي:

وأبت بأسرى لم يكن بين قتلهم

وبين طعاني في اليوم ما دونه فتر[63]

وكذلك في قول عمر بن أبي ربيعة :

بكلِّ كعابٍ طفلةٍ غير حمشة

وتمشي الهُوينا ما تجاوزُهُ فِتْرا

أي أنه يتذكر هيامه بتلك الفتاة الناهد الغضة النعمة الصلبة الساق تمشي إذا مشت الهوينا فتراً فتراً[64]، وذكر الثعالبي في يتيمة الدهر. شعراء استخدموا الفتر بالمعنى السابق، منهم أبو طالب عبد السلام المأموني، حيث يقول:

خليلان ضدان الدجى والضحى معاً

يضمهما فترٌ من الأرض أو أقلُ[65]

ويقارن أبو نؤاس طول الخطوة بالفتر إذ يقول:

وليستْ خُطاهُ حينَ يُزهى بردفه

إذا ما مشى في الأرض أكثر من فِتر[66]

يزهى: يفتخر، الردف: المؤخرة، أما أبو العلاء المعري فقد ذكر الفتر كثيراً كناية للمسافة

الصغيرة، مثلاً:

عَجبتُ لِركبِ الموج يرجعونَ كوكباً

وجيشُ المنايا من نفوسهم فِتْرُ

ركب الموج: المهددون بالغرق، يرجعون كوكباً: يستنجدون بما هو بعيد، أي: الموت منهم قريب جداً[٦٧]، وأيضاً:

و نحنُ كركب الموج ما بين بعضهم

وبين الردى إلا الذراعُ أو الفتر

أي مهددون بالموت المفاجئ[٦٨]، وأيضاً:

أؤملُ جَـنَّـة رَحبت وراحتْ

وتعجزُ قُدرتي عن نيل فترِ

أي أطمع بالكثير ولا أقوى على القليل[٦٩].

الشبر

جاء في اللسان أن الشِّبر هو ما بين أعلى الإبهام وأعلى الخنصر (إذا فتحتهما)، مذكر والجمع أشبار، والشّبر مصدر شَبَرَ الثوب وغيره، يشبره.... كاله بشبره..... وهذا أشبر من ذاك أي أوسع شبرا.... وشَبَر وشَبَّرَ إذا قدّر... ويقال: قصر الله شَبْرَك وشِبْرك أي قصر الله عمرك وطولك... والشَّبْر القد، يقال: ما أطول شَبْرَه أي قدّه، وفلان قصير الشَّبْر. والشَّبْرة: القامة تكون قصيرة وطويلة.... تشابر الفريقان إذا تقاربا في الحرب كأنه صار بينهما شِبْر، ورجل قصير الشَّبْر متقارب الخطو، قالت الخنساء:

معاذ الله يَره ضعفي حبرُكي

قصيرُ الشَّبْرِ من جُشَم بن بكر

كما أن أشْبرَ الرجل: أعطاه وفضله.... والشَّبر اسم العطية[٧٠]، وجاء في الأمالي: يرصعني ويرضعني وينكحني، ومعناهما واحد، والحبركي: القصير الرجلين الطويل الظهر والشَّبره: الخير والعطاء[٧١]، والشبر يعادل اثنتا عشرة إصبعاً. كما أن الفلكيين (القدامى) يجزئون قطري النيرين أي الشمس والقمر وجرميهما أي صفحتيهما المرئيتين إلى اثني عشر جزءاً متساوية يسمونها بالإصبع لأن كلاً منها في المنظر القريب من شبر[٧٢]، لهذا فإن ابن الصوفي نظم أرجوزة في صور الكواكب يقول فيها:

جملة الصورة كوكبان

مقدار ما بينهما شبران[٧٣]

ومع أن الفرق بين طول الشبر والفتر ليس كثيرا، إلا أن الشبر كان أكثر استخدما، ربما لسهولته في القياس، لذلك وظفه الشعراء أكثر من الفتر، كناية للمسافات أو المقادير الصغيرة، والشبر، وحدة للقياس، جاء في قول ابن الرومي:

وفي عرضها بالشبر وقفا وطولها

بخمسة أشبار بشبر مفرق[٧٤]

وفي قول بهاء الدين العاملي (١٥٤٧م-١٦٢٢م)، حين يصف ماء بلدةٍ أقام بها :

تظنَ غوْرَ عُمقهُ شبرين

من الصَّفا وهو على رُمحين[٧٥]

وعن الشبر، كناية في تقريب الأطوال والمسافات، يقول قيس لبنى:

إذا ما مشتْ شبراً من الأرض أزحفت

من البهر حتى ما تزيد على شبر[٧٦]

والبهر: تتابع النفس، وبنفس الاتجاه يقول ابن مقبل:

قطوف الخطى لا يبلغُ الشَّبْر مشيها

ولا ما وراءَ الشَّبْر إلا تأودا

قطوف الخطى: بطيئة السير متقاربة الخطى، والتأود: التثني[٧٧]، ويقول أيضا، عمر بن أبي ربيعة:

قصرْتُ لها مِنْ جانب الحوض مُنشأ
جديداً كقاب الشّبر أو هو أصغرُ

المنشأ: المنهل، قاب الشبر: مسافة الشبر، قصرت لها: أفسحت لها مجالاً يقتصر عليه، ومعنى البيت: لما رأيت الظمأ قد أخذ منها مأخذاً عظيما وليس لعا مورد أو موئل سوى هذه البئر، خصصتها بمقدار شبر من حافة الحوض[٧٨]، والمتنبي يصف طول الأرض كأنها شبر بقوله :

نضحتُ بذكراكم حرارة قلبها
فسارت وطول الأرضِ في عينها شِبْرُ

يقول بردت بذكراكم وشعري الذي قلته فيكم حرارة قلب هذه الناقة - يعني غلة عطشها - فأسرعت واستقربت البعيد لنشاطها على هذه الذكرى وهذا المديح[٧٩].

كما ذكر الشبر، أبو العلاء المعري، كناية للقامات القصيرة :

زعموا رجالاً كالنخيل جسومهمْ
ومعاشراً قاماتُهم أشبارُ

جسومهم كالنخيل: عمالقة، قاماتهم أشبار: أقزام، يعتبر الاعتقاد بوجودهم من أكاذيب القدماء[٨٠]، ويقول البحتري معاتباً صديقاً مستخدماً الشبر والذراع كناية عن القرب والبعد :

وكيفَ بصاحب إن أدْنُ شبراً
يزدني في مباعدةٍ ذراعاً[٨١]

كما استخدم الشعراء، الشبر في المبالغة في تكبير أو تعظيم الأشياء الصغيرة، كما في قول الشاعر:

تقول له راهية ذات كِدنة
منفخة الجنبين غبغبها شبرُ[٨٢]

والغبغب هو اللحم المتدلي تحت الحنك.

كما جاء ذِكر الشبر في كتابات النثر أيضاً كناية عن المقدار الصغير، مثلا: ((ومن خرج على السلطان شبراً مات ميتة جاهلية))[٨٣]، أي من خرج عن طاعة السلطان أو ثار عليه بمقدار بسيط سيلقى مصيره المحتوم.

القدم

القَدَم في القياس ما بين طرف إبهام الرِجل وطرف الكعب وعند الرياضيين عن سُبع المقياس[٨٤]، وقد ذكر ابن منظور أن القدم من لدن الرسْغ، ما يطأ عليه الإنسان، كما ذكر القدم، مقياساً في حديث المواقيت حيث قال: كان قدر صلاته الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام... وأقدام الظل التي تُعرف بها أوقات الصلاة هي قدم كل إنسان على قدر قامته، وهذا أمر يختلف باختلاف الأقاليم والبلاد[٨٥]، وقد يراد بالقَدَم مجازاً المأثرة أو السابقة إلى الخير، كما في قوله تعالى: ﴿**وبشر الذين آمنوا أن لهم قَدَم صِدق عند ربهم**﴾ يونس، الآية ٢، أي لهم فضل ثابتة، وكذلك قوله تعالى: ﴿**ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتزل قَدَم بعد ثبوتها**﴾ النحل، الآية ٩٢، أي فتضطربوا وتنحرفوا عن حجة الشرع، وفي قوله تعالى :﴿**وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام**﴾ الأنفال، الآية ١١، أي ويثبت به روح الشجاعة في أنفسكم[٨٦]، ومن المعان الأخرى، أن العرب تقول وضع قدمه في الحرب إذا أقبل عليها وأخذ فيها، وله في العلم قدم أي سبق، وأصل القدم ما قدمته قدامك[٨٧]، وعن أول مَن استخدم القدم وحدة للقياس، تشير موسوعة المعرفة أن

الإغريق هم الذين وجدوا لهم وحدة جديدة هي القدم وقد قسموه إلى ستة عشر إصبعاً، ومن ثم اعتمد الرومان نظام قياس الإغريق وأجروا تعديلات عليه، وأحد مساهماتهم الهامة هي تقسيم القدم إلى اثنتي عشرة وحدة تسمى كل منها إنجا[٨٨]، وهم الذين أطلقوا على قياس ١٢/١ من القدم ((أونسيا)) أو ((إنشا))، وكان المتعارف عليه آنذاك أن القدم هو عبارة عن طول قدم رجل روماني، وتساوي ثلاثين سنتمتراً حالياً[٨٩]، غير أن مصطلح ((القدم)) وحدة للقياس، لم نلحظ أن العرب قد استخدموه على نطاق واسع، لكنه جاء للدلالة على الكمية الصغيرة، كما في قول كعب بن زهير في هجاء مزرد بن ضرار :

وساقتك منهم عصبة خندفية

فمالك فيهم قيد كف ولا قدم[٩٠]

خندف: تبختر في مشيه، هرول، نلاحظ أنه أشار للكف وحدة صغيرة والقدم وحدة أكبر منها، أي ليس لك القليل ولا الكثير، إضافة إلى هذا الترافق بين الكف والقدم، كونهما وحدتين للقياس، فقد ترافقا في مواطن أخرى، مثلاً بمعنى الاستمرارية في قول النابغة :

كم غادرت خيلنا منك بمعترك

للخامات أكُفاً بعد أقدام

الخامات: الضباع، يريد أنه أوقع بهم وقائع كثيرة مرة بعد مرة[٩١]، وبمعنى الجود للكف والعلا للقَدم في قول ابن من اذر في مدح البرامكة:

فما خُلِقَت إلا لجود أكفُّهم

وأقدامُهم إلا لأعواد منبر[٩٢]

ومن التركيبات الأخرى للقدم، يقال هو يضع قدماً على قدم إذا تتبع السهل من الأرض، قال الراجز:

قد كان عَهْدي ببني قَيس وهمْ

لا يضعون قدماً على قَدَمْ

ولا يحلونَ بإل في الحَرَمْ

يقول: عهدي بهم أعزاء لا يتوقون ولا يطلبون السهل، وقيل: لا يكونون تباعاً لقوم، وقوله لا يحلون بال أي لا ينزلون بجوار أحد يأخذون منه إلا وذمّة[٩٣].

كذلك يقال ((ساق على قدم)) بمعنى أنها قائمة مشتدة مستمرة، كما في قول المتنبي:

لأتركنَّ وُجوهَ الخيل ساهِمة

والحربُ أقوَمُ مِن ساق على قدم

ساهمة: عابسة، وقد تغير لونها من الهزال، يقول لأتركن الخيل ساهمة الوجوه من شدة ما ينالها من الأهوال حين أترك الحرب قائمة كقيام الساق على القدم[٩٤].

ومن التركيبات الأخرى، ((وضع القدم على الشيء)) مثلٌ للردع والقمع[٩٥]. وتقول العرب وضع قدمه في الحرب إذا أقبل عليها وأخذ فيها، وله في العلم قدم أي سبق[٩٦].

الخطوة

الخُطْوة (بالضم) ما بين القدمين وجمع القلة (خُطُوَات) بضم الطاء وفتحها وسكونها، والكثير خُطىً، والخَطْوة (بالفتح) المرة الواحدة والجمع خَطَوات بفتح الطاء وخِطاء بالكسر والمد[٩٧]، فالخُطوة هي المسافة بين القدمين عند المشي، وتعادل ذراعين أو اثني عشر كفاً[٩٨]. أو ستة أقدام، وتجمع أيضاً ((خُطاً))، والخطوة كانت معروفة لدى الرومان وتعادل خمسة أقدام، ويبدو أن سبب

استخدام الخطوة وحدة للقياس هو لسهولتها، حتى أنها كانت تستخدم لوقت قريب في حساب المسافات أثناء لعبة كرة القدم، أضف إلى ذلك أن الخطوة، مرتبطة ارتباطاً شديداً بالقدم وبالمشي فإنها قد استخدمت استخداماً واسعاً في اللغة، حين تتركب مع كلمات أخرى ،فمثلاً يقال: ((اتبع خطاه)) أي تبعه وحذا حذوه وسار على نهجه، و((خطوة عزيزة)) كلمة ترحيبية، و((اتخذ خطوة حاسمة)) أي قراراً نهائياً فاصلا، و((خطوة خطوة)) أي تدريجياً. والخطوة، حالها كحال القدم، لم يَستخدمها العرب وحدةً للقياس على نطاق واسع، غير أن أبا تمام ذكرها بقوله:

وقِسْمتنا الضِّيزَي بنجد وأرضها

لنا خُطْوة في عَرضها ولهم فِترٌ

و قسمة ضيزي أي جائرة[٩٩]، للفرق الكبير بين طول الخطوة وطول الفتر.

ولأن سرعة المشي وبطئه يعتمد على طول الخطوة وقصرها، فقد وصف الشعراء ذلك، خاصة لدى النساء، كما في قول المراز بن المنقذ العدوي:

قُطُف المشي قريباتُ الخُطى

بُدَناً مثل الغمام المزمخِرِ

القطوف: البطيء أو البطيئة في السير، البادنة: السمينة، المزمخر: الكثير الصوت (الرعد)، ويكون عادة كثيفاً ثقيلاً بطيئاً[١٠٠]، ودخلت الخطوة في الحكمة بقول المتنبي :

وكُلَ طريق أتاهُ الفتى

على قَدر الرِّجْل فيه الخُطا

يقول: كل واحد في الطريق الذي يأتيه خُطاه على قدر رجله، فإذا اتسعت رجله اتسعت خُطاه، وهذا مَثَل، يريد أن كل واحد يعمل على قدر وسعه وطاقته، وهذا كقوله :

على قدْر أهل العزم تأتي العزائم

و إنما خص الرِّجل من بين الأعضاء لذكره الخُطا، إذا بها تقع الخطوة، وأراد صاحب الرجل، والمعنى: على قدر همة الطالب يكون سعيه[١٠١].

البـاع

يقول ابن منظور أن الباع والبوع: مسافة ما بين الكفين إذا بسطتهما... والجمع أبواع، وفي الحديث: إذا تقرّب العبد مني بوعاً أتيته هرولة، البَوْع والباع سواء. وهو قدر مدّ اليدين وما بينهما من البدن، وهو ههنا مثل لقُرب ألطاف الله من العبد إذا تقرب إليه بالإخلاص والطاعة، وباع يبوع بوعاً: بسط باعه.... والباع: السعة في المكارم، وقد قصر باعه عن ذلك: لم يسعه، ورجل طويل الباع أي الجسم، وطويل الباع وقصيره، وهو على المثل، ولا يقال قصير الباع في الجسم.... وربما عبر بالباع عن الشرف والكرم..... فأما بسط الباع في الكرم ونحوه فلا يقولون إلا كريم الباع[١٠٢]. كما يقال الآن أن فلاناً له باع طويل في كذا، يعني له اطلاع ومعرفة وعلم ووفرة واسعة، ويستخدم الباع في قياس الأعماق مثل الآبار وأعماق الماء[١٠٣]، ويساوي أربعة أذرع، فالباع بمعناه العلمي، القياسي جاء كناية في قول عنترة بن شداد من قصيدته ((أنا العبد)) وقد جمع بين وحدتين للقياس هما الباع والذراع:

إذا الأبطال فَرّتْ خَوفَ بأسي

ترى الأقطارَ باعاً أو ذِراعاً[١٠٤]

والأقطار جمع قطر وهي الناحية والجانب، يصف شدته في المعركة وبطولته، وبهذا المعنى جاء الباع في قول امرؤ القيس :

عَـدْواً تـرى بـيـنـه أبـواعـاً

تَـحْـفِـزُه أكـرُعٌ عِـجَـالُ

أبواع: جمع بوع، وهو بُعد أخذه من الأرض، وقوله ((تحفزه)) يعني تدفعه دفعاً شديدا.

و عجال: أي سِراع، من العجلة [105]، وأكرع جمع كراع وهي الساق وهنا كناية عن الخيل، وذكر عمر بن أبي ربيعة أيضاً الباع :

قَطوفٌ من الحور الأوانس بالضحى

متى تمش قيس الباع من بُهرها تربو [106]

أي أن المتنبي بأوسع الخطو وهو قدر الباع، إن هذه العلامة بين مد اليدين يمينا وشمالاً (أي الباع) واتساع الخطوة في المشي ذكرها ابن مقبل أيضاً:

تـبـوَعُ رِسْلاً فـي الـزِّمـام كـمـا نـجـا

أحـم الـشـوى فـرد بـاجـحـاد حـومـلا

تبوع: أي تتبوع، يعني تمد باعها وسع خطوها، ورسلا: أي في رسل، يعني على مهل وهينة، ونجا: أسرع، والأحم: الأسود، والشوى: القوائم، وأحدها شواة، والاجحاد: جمع جُحُد، وهو ما ارتفع وصلب من الأرض، وحومل: اسم رمله [107].

و ذكر الباع ابن هانئ الأندلسي عند وصفه أحد زوارق أسطول المعز لدين الله:

رحـيـبـة مـدّ الـبـاع وهـي نضيحـة

بـغـيـر شـوى عـذراء وهـي ولـود [108]

أي أن الزورق واسع بقدر مد الباع، وشوى بمعنى قوائم، والمعنى الثاني للباع هو السعة والقدرة واتساع الحال والكرم، كما في قول عنترة بن شداد، ذكر الباع بمعنى السعة :

إذا كشـفَ الـزمـان لك الـقـنـاعـا

ومـد إلـيك صـرف الـدهـر بـاعـا

صرف الدهر: جمعه صروف وهي حادثات الزمان ونوائبه [110].

و ابن الرومي يقارن بين كرم الأقوام مستخدماً الباع والشبر :

يـا رُب أبـواع أقـوام ذوي كـرم

قيست فما عُدلت منكم بأشبارِ [111]

و ذكر عبيد بن الأبرص، الباع بمعنى القدرة والقوة بقوله :

تـذكـرْتُ أهـل الـخـيـر والـبـاع والـنـدى

وأهـل عـتـاق الـجُـرد والـبِرِّ والـطـيـب

الندى: الكرم والسخاء [112]، كما أن مفهوم الباع لا يأتي مفرداً فحسب، وإنما مع ألفاظ أخرى مثل طويل، رحيب، رفيع للدلالة أيضاً على الكرم والعطاء والقدرة، ومع عكس هذه الألفاظ مثل قصير، انقباض، ضيق بمعنى البخل وضيق الحال وضعف القدرة، فمثلاً يقول الأعشى مادحاً هوذة بن علي سيد بني حنيفة :

سـمـعـت بَـرْحـب الـبـاع والـجـود والـنـدى

فـأدلـيـت دلـوي فـاسـتـقـت بـرِشـائـكـا

الرشاء: حبل الدلو [113].

و قول ابن الرومي في مدح سليمان بن عبد الله بن طاهر :

بـدا فـبـدت مـخـايُـل مـن كـريـم

طـويـل الـبـاع أروع غـيـر نـكـس [114]

وفي قول الخنساء ترثي أخيها صخر :

فـابـكـي ولا تَـسْـأمـي نُـوحـاً مُـسلبـةً

عـلـى أخـيـكِ رفـيـع الـهـم والـبـاع

المسلبة: التي تلبس ثياب المأتم الأسود [115].

وعكس المفاهيم السابقة، ذكر ابن بابك :

فالآن قصَّر باعي وانتهى طربي

وشمرتْ في عقابي سطوة الزَّمنِ[115]

أي قلت قدرتي. كذلك يقول ابن دريد، وقد استخدم الذراع والباع:

ومَدَّ ضبعيَّ أبو العباس من

بعد انقباض الذرع والباع الوزي

الضبع: وسط العضد. ومد ضبعيه: بسطهما. كناية عن اتساع حاله. وانقباض الذرع والباع كناية عن ضيق الحال[116]. وقول الابيرد في هجاء طلبة بن قيس بن عاصم المنقري:

أبت لك أعراق وأمٌّ لئيمة

وخال قصير الباع وَغْد مفسكل

المفسكل: المتأخر البطيء[117].

و المعنى الآخر، للباع هو الشرف، كما في قول حجر بن خالد وهو يمدح النعمان بن المنذر:

فإن أنت تهلك يهلك الباع والندى

وتُضحى قلوص الحمد جرباء حائلا

الباع: الشرف، الندى: الكرم، القلوص: الناقة الشابة، الحائل: التي حمل عليها فلم تلقح[118].

القامة

ذكر ابن منظور، أن القامة كهيئة رجل يُبنى على شفير البئر يوضع عليه عود البكرة والجمع القيم، وكذلك كل شيء فوق سطح ونحوه فهو قامة... والقامة عند العرب البكرة التي يستقي بها الماء من البئر... وقيل: هي جملة أعوادها، قال الشاعر:

لما رأيت أنها لا قامة

وانني مُوفٍ على السَّآمة

نزعتُ نزعاً زعزع الدِّعامة[119]

وتعادل (القامة) خطوتين أو أربعة أذرع أو ستة أقدام،..... (وهي) مقياس أيضاً تقاس به الأعماق[120]، وتجمع القامة أيضاً قامات، فالقامة بالمعنى السابق، هي طول جسم إنسان، هذا ما تذكره معظم المصادر والمراجع العربية، غير أنها لم تبين لنا كيفية استخدام القامة من الناحية العملية في قياس الأشياء، إذ لابد من أن هناك أداة أخرى تساوي طول جسم الإنسان أيسر استخداماً، لكن المصادر الغربية، مثل موسوعة أكسفورد البريطانية تشير آن القامة هي طول الذراعين المنشورين أفقياً، ومازالت هذه الكلمة تستعمل اليوم في قياس أعماق البحار، ولربما كان الفايكنغ (الاسكندينافي) الشعب الذي استعملها للمرة الأولى، وتعادل القامة حوالي مترين[121]، وعند البحث عن معنى كلمة (fathom) في القواميس وجدنا أن معناها هو القامة: مقياس لعمق المياه يساوي ستة أقدام[122]، وهي أيضاً طول الذراعين الممدودتين[123]، ولكن مد الذراعين هو الباع، كما ذكرنا سابقاً، ومن هنا فإن طول الباع هو الأداة المناسبة لطول القامة، يؤكد ذلك ما كان يُستخدم في بعض المناطق العربية من أن طول الذراعين هو القامة في قياس الحبال والقماش وغيرها، وهما فعلا متقاربين بالطول ،أي أن قامة الإنسان تساوي تقريباً مد ذراعيه، ويبدو أن العرب في الجاهلية كانوا يفرقون بين طول القامة وطول الباع، يدل على ذلك قول أبي ذؤيب في قياس الحبل:

فلو كان حبلٌ من ثمانين قامة

وتسعين بوعاً نالها بالأنامل[124]

وجاء هذا البيت في اللسان بصورة أخرى:

فلو كان حبلاً من ثمانين قامة

وخمسين بوعاً نالها بالأنامل[125]

وهذا يعني أن هناك أداة أخرى غير الباع لقياس طول جسم الإنسان، يتبين لنا أن هناك مبالغة في طول الحبل لأن ثمانين قامة تساوي (١٦٠) متراً تقريبا. وهو رقم كبير جداً بالنسبة للحبل، كما أن هذه المبالغة تظهر عند شعراء آخرين، كقول الأعشى:

لَئِنْ كُنْتَ في جُبَّ ثمانين قامة

ورقيتَ أسباب السماءِ بِسُلّم

والمعنى: لئن خرقت الأرض فكنت في جب (بئر) ثمانين قامة، أو طرت في الفضاء فرقيت أسباب السماء[١٢٦]، وكقول الفرزدق:

هما دلتاني من ثمانين قامة

كما انقض باز أقتم الريش كاسره[١٢٧]

وقول جرير، وقد قلل من صيغة المبالغة:

تدليت تزنى من ثلاثين قامة

وقصرت عن باع العلى والمكارم[١٢٨]

كما أن تقدير الأعماق بالقامة، جاء بوضعه الطبيعي، مثلا في قول كعب بن رداة النخعي من شعراء مذحج في العصر الجاهلي :

فيا ليتني قد سِختُ في الأرضِ قامةَ

وليت طعامي كان فيه حِمامي[١٢٩]

وكقول الشاعر:

ويلٌ لبعران أبي نعامَهْ

منك ومن شفرتك الهدامهْ

إذا ابتركت فحفرت قامهْ

ثم نثرت الفرث والعظامهْ[١٣٠]

وقول ابن الرومي:

ولم يغص في بحركم قامة

حتى أراه عزرائيلا[١٣١]

كما تستخدم القامة بمعنى حُسن الطول، كقول ابن الهبارية في الخمر:

قامته كالغصن مهتزة

في كفل يرتجُّ كالدِّعص

الدعص: قوزٌ من الرمل مجتمع، والجمع أدعاص.... والكفل: العجز، وقيل ردف العجز[١٣٢].

وحدات الطول الناجمة من قوة أعضاء الجسم

لقد استخدم العرب في قياس الأطوال، إضافة إلى طول أعضاء من جسمهم، معاييراً أخرى تعتمد على قوة هذه الأعضاء ووظائفها، مثل العين واليد والرجل، وعلى هذا الأساس قاموا بحساب المسافات اعتماداً على طاقة الإنسان أو الحيوان في المشي، وعلى مدّ البصر. وعلى أقصى مسافة يستطيع الإنسان أن يرمي بها سهم، كل ذلك من أجل قياس المسافات البعيدة بين المدن والقرى وغيرها، لهذا فقد استخدموا وحدات أكبر متنوعة مثل الغلوة والميل والفرسخ والبريد، خاصة في الأسفار.

الغلوة

تعتمد الغلوة على أكبر مسافة يصلها سهم يرميه إنسان، فقد جاء في اللسان: أن الغلوة هي:

قدر رمية بسهم وقد تستعمل في سباق الخيل، والغلوة، الغاية مقدار رميه[١٣٣]، وجاء في تاج العروس أيضاً: أن غلواً كسمو (رفع) به (يريد) مريداً لأقصى الغاية، والغلوة هي الغاية وهي رمية سهم أبعد ما يقدر، يقال هي قدر ثلاثمائة ذراع إلى أربعمائة ذراع، والفرسخ التام خمسة وعشرون غلوة، وجمعها غلوات[١٣٤]، غير أن قاموس الكتاب المقدس يذكر أن الغلوة كانت مقياساً يونانياً نحو ١٤٥ خطوة أو ثمن الميل، ولكنها عند العرب رمية

سهم أبعد ما يقدر عليه.... ومنه المثل ((جري المذكيات غلاء))[135]. ولذلك فإننا لم نعثر على ما يفيد استخدام العرب الغلوة وحدة للقياس إلا قليلاً كما جاء في شعر جميل:

وسابحات بلوى الحجون

قد جَرَبُوني ثم جَربوني

من غَلوَتين ومن المِئين

حتى إذا شابو وشيبوني

خلّوا عناني ثم سيبوني

السابحات: الأفراس التي كانها تسبح في جريها، الحجون: جبل، واللوى: الموضع، الغلوة: رمية السهم أبعد ما يقدر عليه[136]، وذكر النابغة الذبياني، لغلوة، معنى الطول والارتفاع:

صفراء كالسيراء أكمل خلقها

كالغصن من غلوائه المتأود[137] الميِل

هناك تفسيرات لأصل مقياس الميِل (mile).

الأول، كما جاء في المصادر الغربية، وهو من الكلمة اللاتينية mille passus وتعني ألف خطوة ((a thousand paces))، والخطوة الرومانية كانت مزدوجة وتعادل خمس أقدام تقريباً[138]، أي أن الميل الحالي الذي يساوي ٥٢٨٠ قدماً أو ١٧٦٠ ياردة، المعروف بالميل التشريعي ((statute mile))، مأخوذ عن الميل الروماني القديم المؤلف من ألف خطوة (milia passuum)، كل خطوة منها مقدارها خمسة أقدام، ومن هنا كان طول هذا الميل الروماني نحواً من ٥٠٠٠ قدم. وقد أقر البرلمان البريطاني اعتماد الميل التشريعي عام ١٥٩٣م[139]، غير أن بريطانيا تحولت في عام ١٩٧٥ إلى نظام القياسات المترية، أما التفسير الثاني لأصل الميْل (بالكسر وسكون)، فهو لعلماء اللغة العربية، يقول ابن منظور في هذا المجال: المِيل من الأرض: قدْر منتهى مدّ البصر، والجمع أميال وميول، قال كثير عزة:

سيأتي أميرَ المؤمنين ودونه

صماد من الصَّوان مرت مُيولُها

وقيل للأعلام المبنية في طريق مكة أميال لأنها بنيت على مقادير مدى البصر من الميل إلى الميل، وكل ثلاثة أميال فرسخ، والميل: منار يبنى للمسافرين في أنشاز الأرض (الأرض المرتفعة) وأشرافها، وقيل: مسافة من الأرض متراخية ليس لها حد معلوم، وذكر ابن منظور قول الجوهري أن للميل ثلاث استخدامات: ميلٌ الكحل (قضيب دقيق لجعل الكحل في العين)، ميل الجراحة (آلة للجراح)، وميل الطريق (أعلام في الطريق لهداية المسافرين)...... وجمعه أميال وأميل، وأنشد ابن بري لأبي النجم:

حتى إذا الآلُ جرى بالأميل

وفارق الجزء ذوو التأبل

وفي حديث القيامة: فتُدنى الشمس حين تكون قدْر ميل. قيل: أراد الميل الذي يكتحل به.

وقيل: أراد ثلث الفرسخ، وقيل: الميل القطعة من الأرض ما بين العلمين، وقيل: هو مد البصر[140]. مما سبق يتضح أن للميل ثلاثة معان: مسافة قدر منتهى مد البصر وتبلغ ثلث الفرسخ، والعلم أو المنار الذي يبنى للمسافرين، والآلة الصغيرة للكحل والجراحة، أما الآن فلم يبقَ للميل إلا معنى واحد هو مقياس للطول، وهو بري وبحري، فالبري يساوي تقريباً (١٦٠٩) من الأمتار، والبحري (١٨٥٢) من الأمتار.

وإذا أخذنا الميل بمعنى المسافة فإن تقديره كان يختلف عند العرب، عن عمَّا هو عند الآخرين،

فقد كان يعتمد لديهم على قوة البصر وليس على عدد الخطوات. كما أننا نجد أن العرب قد استخدموه منذ الجاهلية، يؤكد ذلك ما جاء في شعرهم، ولابد من الإشارة أن الميل كان يُطلق عليه في صدر الإسلام بالميل الهاشمي، لأن الرسول (ﷺ) قدّر حده في طريق البادية وبنى على كل ثلث فرسخ ميلاً، واختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسخ[١٤١].

وجاء ذِكر الميل في الشعر كثيراً، فمثلاً قول الأعشى الكبير مادحاً الأسود بن المنذر اللخمي:

يهماءُ موحشةٍ رَفعت لعَرْضها
طَرْفي لأقدرِ بينها أميالها

اليهماء: الصحراء ليس فيها علم يهتدى به السالك، الأميال: جمع ميل وهو عند العرب قدر منتهى مد البصر من الأرض، و(معنى البيت) وصف الصحراء في رحلته إلى ممدوحة، فهي مضلة عمياء، موحشة، يمد فيها بصره ليقدر أميالها[١٤٢] وقوله أيضاً :

رُبَّ خَرْق مِنْ دونِها يُخرِسُ السَّفْـ
ـرَ وَميل يُفضي إلى أميال

الخرق: ما اتسع من الأرض لأن الريح تخترق فيه وتهب فيه لسعته، أفضى به إلى كذا: انتهى به إليه، (والمعنى) فبيني وبينها فقار تخرس أهوالها المسافرين، وميل وراءه أميال[١٤٣].

و يقول أيضاً :

لم تمش ميلا ولم تركب على جمل
ولا ترى الشمس إلا دونها الكلل

الكِلّه (بالكسر): ستر ينصب على الهودج أو على الفراش[١٤٤]. وزهير بن أبي سلمى يقول:

يقطعنَ أجواز أميال الفلاة كما
يغشى النواتي غمار اللُّجِّ بالسُّفُن

أجواز: أوساط والواحد جوز، والنواتي: الملاحون[١٤٥]، ويقول أيضاً:

جوانح يخلجن خلْج الدِّلاء
يركضْن ميلا وينزعن ميلا[١٤٦]

وعمر بن أبي ربيعة يصف مطاردته لسرب من الحسناوات يقول:

فلمّا أجزنا الميلَ من بطن رابغ
بدَتْ نارُها قمراء للمتنوِّر

أجزنا: تجاوزنا، رابغ: اسم موض، قمراء: مضيئة كالقمر، المعنى: لم نكد نجتاز ميلاً من المسافة حتى بدت لنا نار منزلها كأنها قمراً للمستنير[١٤٧]. ويقول أيضا في مناسبة أخرى :

بينما ينعتنني أبصرنني
دون قيد الميل يعدو بي الأغر

ينعتني: يصفني بما فيَّ من حُسن، قيد الميل: مقداره. الأغر: من الخيل ما كان له غرّه أي بياض في جبهته[١٤٨]، كما شبّه كعب بن زهير العنف بطول الميل كناية لطوله بقوله :

غَلباء وجناء عُلكوم مُذكَّرَة
في دفها سَعَة قُدامها مِيل

الغلباء: الغليظة الرقبة، كناية عن القوة، الوجناء: الناقة الشديدة الصلبة، العلكوم: الضخمة العظيمة، المذكرة: التي لها قوة الذكر، الدف: الجنب، قدامها ميل: أي طويلة العنق[١٤٩]،

وكذلك ذي الرمة :

رأيتُ المهارى والديها كليهما
بصحراء غُفل يَرمح الآل ميلها

المهارى: الإبل المهرية. الميل: القطعة من الأرض[150]. والآل: ما يبدو كالسراب ويكون في النهار. يشاهد كالماء. ويرمح: يلمع، وقد ذكر ابن الرومي، الميل، كثيرا في شعره، فمثلا. حين يصوّر المسافة الصغيرة، كأنها أصبحت طويلة يستخدم لذلك الشبّر والميل :

لـو أنـه لـلـقـاطـعـيـن مسـافـة

لـحسبت أن الشبـر فـيـهـا مِـيـل[151]

كما ورد الميل في الكتابات العربية لتقدير المسافات بين المدن، مثلاً ذكر صاحب الأغاني من أخبار الوليد بن يزيد: ((ومضوا في نفر من أصحابهم مشاة إلى معاوية بن مصاد، وهو بالمزة، وبينها وبين دمشق ميل. فأصابهم مطر شديد))[152].

كذلك جاء في مراصد الإطلاع: ((بلاس: بلد بينه وبين دمشق عشرة أميال))[153].

الفرسخ

الفرسخ من وحدات قياس المسافات البعيدة في الأسفار وغيرها، ومعانيه تنحصر ما بين الساعة من النهار، والسكون والراحة، والمسافة المعلومة، كما يقول ابن منظور: الفرْسَخ: السكون..... وفراسخ الليل والنهار ساعاتهما وأوقاتهما..... والفرسخ من المسافة المعلومة في الأرض مأخوذ منه، والفرسخ: ثلاثة أميال أو ستة، سمي بذلك لأن صاحبه إذا مشى قعد واستراح من ذلك كان سكن، وهو واحد الفراسخ. فارسي معرب، وفي حديث حذيفة: ما بينكم وبين أن يُرْسل عليكم الشّر إلا فراسخ من ذلك....... وكل شيء دائم كثير لا ينقطع فرسخ.

و الفرسخ: الراحة والفرجة، ويقال للشيء الذي لا فرجة فيه: فرسخ. كأنه من السلب، وانتظرتك فرسخا من الليل أو من النهار أي طويلاً، وكأن الفرسخ أخذ من هذا[154].

وبالفارسية يكتب فرسنكَك[155] (الكاف هنا تلفظ كما حرف G في كلمة give)، وهي (Frasong فرسنك) في الفهلوية، وقد أشير إلى هذا المقياس الفارسي في بعض مؤلفات الكتبة اليونان مثل (هيرودتس) و(كسينوفون) ((Xenophon))، وهو ((Farsong)) في الفارسية الحديثة، و?Prasakh في لغة بني إرم[156]، ويقدر الفرسخ الآن بثمانية عشر ألف قدم أو ثمانية كيلومترات تقريباً، ويبدو أن العرب في الجاهلية لم يستخدموا الفرسخ وربما لم يعرفوه، غير أنهم استخدموه بعد الفتوحات الإسلامية، يتضح ذلك ما ورد في الشعر وغيره، لذلك نجد أن جريراً قد ذكر الفرسخ والميل عند هجائه الفرزدق :

لو كُنت حُرَّاً يا بن قَيْن مجاشع

شيعْت ضيفك فَرسخين وميلا[157]

وكقول البحتري وقد ذكرهما معاً أيضاً:

يـطْوُون مـن أبـعـادهـا طـيـهـم

مـن فـرسـخ الأرض ومـن مـيـلـهـا[158]

كذلك يقول:

هـلاً تـوقـفـتـم مسـافـة فَـرسـخ

حـيـن يُـجـاوِزُكُـمُ إلـى إسكـاف

إسكاف من نواحي النهروان بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي[159].

وابن الرومي ذكر الفرسخ أيضاً بقوله :

يـتـجـلـى تـنسُّـمُ الـريـح مـن غـا

يـة تسـعـيـن فـرسـخـاً فـيـطـيـر[160]

ومـتـى رأوا ديـكـا ولـو مـن فـرسـخ

أبصـرتَـهـم يـغْـدون عـدو مُـبـالـط[161]

لا يـعـرف الـقِـرنُ وجـهــه ويـرى

قـفـاه مــن فـرسـخ فـيـعـرفُـهُ[162]

وجاء في الأغاني أن الفضل بن يحيى قال لأبي النضير: أنت القائل فينا :

إذا كنت مـن بـغـداد فـي رأس فَـرسخ

وجـدتُ نَـسـيـم الـجـود مـن آل بـرمك

لقد ضيقت علينا جداً[163]، وذكر الصنوبري الفرسخ بقوله:

لستُ أُسـمـيـه أنت تُـبـصِـرُ مـا

وصَـفْـتُ مــن فَـرسـخ فـتـفـرِزُه[164]

كما جاء الفرسخ في مثل يُطلق على المسافة البعيدة لأحد الأديرة وهو دير كعب بالشام:

((أطول من فراسخ دير كعب))، قال الشاعر:

ذهـبـت تـمـاديـا وذهـبـت عـرضـا

كـأنك مــن فـراسـخ ديـر كـعـب[165]

كذلك استخدم الفرسخ لتقدير المسافة بين موضعين، فمثلا: ((بئر أرحا: بئر على ثلاثة أميال من المدينة عندها كانت غزوة ذات الرقاع))[166].

البريد

استخدم العرب مصطلح البريد في أربعة معاني: الرسائل، والدابة التي تحمل الرسائل، وحامل الرسائل، والمسافة المعلومة، كما أن هذا المصطلح فارسيّ الأصل معرب، ذكر كل ذلك ابن منظور: البريد فرسخان وقيل مابين كل منزلين بريد، والبريد: أُرسل على دواب البريد، والجمع بُرد، وبَرَد بريداً أرسله، والبريد: الرسول وإبراده إرساله. قال الراجز:

رأيتُ لـلـمـوت بـريـداً مـبـرداً

وقال بعض العرب: الحمى بريد الموت (أي رسوله)، وسكك البريد: كل سكة منها اثنا عشر ميلاً، وهي ستة عشر فرسخاً، وقيل لدابة البريد: بريدٌ، لسيره في البريد. قال الشاعر:

إنـي أنصّ الـعـيس حـتـى كـأنـنـي

عـلـيـهـا بـأجـواز الـفـلاة بـريـدا

والبريد كلمة فارسية يراد بها في الأصل البَرْد وأصلها "بريد دم" أي محذوف الذنب لأن بغال البريد كانت محذوفة الذناب كالعلامة لها فأعربت وخففت. ثم سمي الرسول الذي يركبه بريداً، والمسافة بين السكتين بريداً، والسكة موضع كان يسكنه الفيوج المرتبون من بيت أو قبة أو رباط وكان يُرتب في كل سكة بغال. وبُعد ما بين السكتين فرسخان، وقيل أربعة. والبريد المرتب، يقال حمل فلان على البريد. وقال امرؤ القيس :

على كلّ مَقصوص الذّنابي معاوِدٍ

بـريدَ السّري بالليل من خيل بَربرا

(أي أن خيل البريد مقطوع ذنبها)، وقال مزرد أخو الشماخ بن ضرار يمدح عرابة الأوسي:

فـدتك عَـراب الـيـومَ أُمـي وخـالـتـي

ونـاقـتـي الـنـاجـي إلـيك بـريـدُهـا

أي سيرها في اليد، وصاحب البريد قد أبرد إلى الأمير فهو مُبردٌ والرسول بريد[167]، وأضاف صاحب التاج: وفي الحديث: "لا تُقصَر الصلاة في أقلّ من أربعةِ بُردٍ" وهي ستة عشر فرسخاً، وفي كتب الفقه: السّفرُ الذي يجوز فيه القصرُ أربعة بُردٍ، وهي ثمانية وأربعون ميلا بالأميال الهاشمية التي في طريق مكة، والبريد كلمة فارسية يراد بها في الأصل البغل. وأصلها "برده دم" أي محذوف الذنب، كالعلامة لها، وبَرَده وأبرده: أرسله بريدا.......

وفي الحديث أنه صلّى الله عليه وسلم قال" إذا أبردتم إليّ بريداً فاجعلوه حَسَن الوجهِ حَسَن الاسم"[168]، وكلمة البريد، معروفة لدى العرب في الجاهلية، يتضح ذلك ما ذكره امرؤ القيس (كما ذكرنا) وأيضاً في قوله عند قيصر يذكر ابنته هند:

ونادَمْتُ قيْصرَ في مُلكهِ

فأوجهني وركبت البريدا

أوجهني: جعلني عنده وجيهاً، ويروى: فأرحبني: يعني أنزلني في مكان رحب، وركبت البريد:يريد الخيل[169]، ويشيد أسماء بن خارجة الغزاري بقريش بقوله:

ولا رجع البريد بغُنْم خير

ولا حملتْ على الطَهر النّساءُ[170]

كما ذكر البريد أيضاً عمر بن أبي ربيعة بقوله:

قالت لذاك جزيت فاعترفي

إذ تبعثين بكتبه البردا[171]

البرد: جمع بريد، وهو حامل الرسائل، وقال جرير يمدح هشام بن عبد الملك:

تهنأ للخليفة كل نصر

وعافيةٍ يجيءُ بها البريدُ[172]

البريد: الرسائل أو حامل الرسائل،كذلك ذكر البحتري ،البريد:

فيا ذُل البريد ومبرديه

إذا فضت خرائطهُ الخروط[173]

الخروط: الدابة الجموح تجتذب رسنها من يد ممسكها وتذهب، ومن ينخرط في الأمور جهلا. الخريطة: وعاء من جلد أو نحو يشد على ما فيه، الجمع خرائط، وهنا البريد: الرسول، ومبرديه: أي الذين أرسلوه، وذكر صاحب الأغاني في أخبار الوليد بن يزيد، البريد بقوله: "إذ نظر الوليد بن يزيد إلى رهج قد أقبل، وسمع قعقعة البريد، فتعوذ بالله من شرّ هشام وقال: إن هذا البريد قد أقبل بموت وحي أو بملك عاجلٍ، فقلت: لا يسوءك الله أيها الأمير بل يسرّك ويبقيك أبداً. إذ بدا رجلان على البريد يقبلان... قال: ما معكما ؟ قال: كتاب مولاك سالم بن عبد الرحمن"

يتضح مما سبق أن البريد هنا هو الدابة أو الدواب التي عليها الرجلان وهما يحملان الرسالة. ثم ذكر صاحب الأغاني قول الوليد بن يزيد:

وأتا البريد ينعى هشاماً

وأتانا بخاتم للخلافة

وأيضاً:

طال ليلي وبت أُسقي المُداما

إذ أتاني البريد ينعى هشاما[174]

وجاء ذكر البريد عند مديح القطامي لأسماء بن خارجة الغزاري:

ولا رجع البريد بُغُنْم خير

ولا حملتْ على الطَهْر النّساءُ[175]

وفي الخلافة الإسلامية كان للبريد ديوان خاص به وله مسؤول يقوم بأعماله، جاء ذلك في قول البحتري وهو يهجو الحارثي:

صككت على سليمان بن وهب

أبا حسن بديوان البريدِ[176]

وفي الأشباه والنظائر قول أبو علي البصير:

أرى أخبار بيتك عنك تخفى

فكيف وليتَ أعمال البريدِ[177]

وحدات قياس الطول في الشعر العربي

وحدات القياس الناتجة من دمج المسافة مع الزمن

إن ربط المسافة بالزمن، كانت معروفة لدى الشعوب القديمة، بسبب حاجتهم لتقدير المسافات بين المواضع المختلفة، ولأن السير مشياً أو على الدواب يكون لفترات محددة، تعتمد على قدرة الأشخاص أو هذه الدواب في تحمل السفر أو لأسباب أخرى مثل طلوع الشمس وغروبها وانتصاف النهار أو الوصول إلى مكان معين، كل ذلك أدى بهم لاستخدام مصطلحات خاصة لتقدير المسافات في الأسفار تعتمد على دمج المسافة بالزمن أي معدل ما يقطعه الإنسان أو الحيوان أو القافلة في زمن معين، مثل المرحلة ومسيرة (أو مسافة) ساعة أو ليلة أو نهار أو يوم أو شهر، بمعنى بُعد أرض تقتضي سفر كل فترة من الفترات السابقة، ومن الشعوب القديمة التي استخدمت ذلك، البابليون، فقد ذكر جواد علي أن القصبة من أصل "kas-pu" في البابلية، ومعناها (ساعتان) أي مسيرة تقطع في ساعتين[١٧٨]. كذلك ذكر قاموس الكتاب المقدس مسيرة يوم، يراد بها مسافة (٢٠) ميلاً أي مسيرة سبع ساعات على الماشي[١٧٩].

وقد أشار القرآن الكريم إلى الدمج بين المسافة والزمن بقوله تعالى: ﴿**يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون**﴾ السجدة، الآية ٥، وقوله أيضاً: ﴿**تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة**﴾ المعارج، الآية ٤.إن هذا الدمج يشبه ما يستخدم الآن في حساب المسافات بين الأجرام السماوية. بما يطلق عليه السنة الضوئية، وهي المسافة التي يقطعها الضوء خلال سنة كاملة. سنبين الوحدات المستخدمة في دمج المسافة مع الزمن وهي المرحلة والمسيرة أو المسافة في زمن معين.

المرحلة

المرحلة واحدة المراحل، يقال بيني وبين كذا مرحلة أو مرحلتان، والمرحلة: المنزلة يُرتحل منها، وما بين المنزلين مرحلة[١٨٠]. فالمرحلة هي المسافة التي يقطعها المسافر في زمن معين أو بين موضعين، والمرحلة هي من المصطلحات التي استخدمها العرب حيث يقسمون المسافة بين مكانين إلى عدة مراحل، ثم يحددون المسافة على ضوء عدد هذه المراحل، فمثلاً جاء في الأغاني عن أخبار الوليد بن يزيد: " فذكر مولىً لعباد بن زياد، قال: إني لبجرود، وبين جرود ودمشق مرحل"[١٨١]، كما جاء في كتاب مراصد الاطلاع: "البان: بلد على مرحلتين من غزنين، بينها وبين كابل"[١٨٢]، كما ذكر البحتري المراحل عند مدحه للموفق:

تأوّباً من حمَوص أبواب بالسٍ
مسيراً بفرط الذّعر تُطوى مراحِلُهُ

حموص: من أعمال حلب وهي على ستة فراسخ من حلب، بالس: بلدة بالشام بين حلب والرقة[١٨٣].

مسيرة أو مسافة في زمن معين

إضافة للمرحلة، استخدم العرب مصطلح مسيرة مرتبطاً بزمن معين، وجاء في لسان العرب حديثا: نُصرتُ بالرعب مسيرة شهر، أي المسافة التي يسار فيها من الأرض... والسير عندهم بالنهار والليل[١٨٤]، وذكر البعيث بن حريث مسيرة شهر بقوله:

خيالٌ لأُمّ السَلسبيل ودونها
مسيرة شهر للبريد المذبذب

ويقصد بريد العساكر لأنه يجيء ويذهب[185]. كما جاء في مختار الصحاح أن اليمامة هو اسم جارية زرقاء كانت تبصر الراكب من مسيرة ثلاثة أيام[186].

وجاء في الأغاني أيضاً: " فلما أُستجمع ليزيد الناقص أمره، وهو مُتبدٍ أقبل إلى دمشق، وبين مكانه الذي كان فيه وبين دمشق أربع ليال"[187]، كما ذكر البحتري سير ليلة بقوله :

إذا سِرْتُ عنهم ليلة أو تليها

عرفتُ اغترابي في حنين جمالي[188]

ومسيرة يوم في قول الشاعر:

فَقُرى العراق مسيرُ يوم واحدٍ

والبصرتان وواسط تكميلُه[189]

البصرتان :الكوفة والبصرة. وأنشد ثعلب ذاكراً مسيرة أربع (ربما مسيرة أربعة أيام):

ولقد لقيت على مسيرة أربع

أعمى يقُصّ طريقهُ بوسوم[190]

قال يريد بالأعمى سيلاً رآه في طريقه، وقد سأل في بعض الأدوية[191].

والسير ساعة في النهار ذكرها النابغة الجعدي مادحاً الرسول (ﷺ):

خليليّ عُوجا ساعة وتهجّرا

ونوحا على ما أحدثَ الدهر أو ذرا

عوجا: قفا، تهجرا: سيرا في الهاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد الحر[192]، ومما يُذكر أن العرب استخدموا مصطلح الساعة لتعني جزءاً من الوقت، وقد جاء ذكر الساعة في القرآن الكريم بصورتين، الأولى غير معرفة "ساعة" بمعنى فترة قليلة من الوقت والثانية معرفة " الساعة" بمعنى يوم القيامة لتعني الذي يهمنا هنا هو الصورة الأولى حيث يقول الله تعالى: ﴿**فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ الأعراف، الآية ٣٤، كما جاء ذكر الساعة في قول أبو فراس الحمداني وهو في السجن:

تطول بي الساعات وهي قصيرة

وفي كل دهر لا يسرك طولُ[193]

ومع أن الساعة لم يتم تحديدها، لكن العرب كانوا يعرفون تحديدها بصورة تقريبية.

وجاء ذكر السير لمدة عشرين شهراً في قول الشاعر :

فسرتُ إليهم عشرين شهراً

وأربعة فذلك حجتان[194]

وعوضاً عن المسيرة، استخدم العرب أيضاً، مصطلح المسافة أي البعد، في فترة زمنية محددة والمسافة: بُعد المفازة (موضع) والطريق، وأصله من الشم، وهو أن الدليل كان إذا ضلّ في فلاة أخذ التراب فشمه فعلم أنه على هديه، قال رؤبة: إذا الدليل استاف أخلاق الطرّق.

ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى سموا البعد مسافة. وقيل: سمي مسافة لأن الدليل يستدل على الطريق في الفلاة البعيدة الطرفين بسوفه ترابها ليعلم أعلى قصدٍ هو أم على جور، وقال امرؤ القيس:

على لاحب لا يُهتدى بمناره

إذا سافه العَودُ الديافيَ جرجرا[195]

أي: ليس به منارٌ فيُهتد به، وإذا ساف الجمل تُربتَه جرجر جزعا، من بعده، وقلّة مائه.....

وفي الأساس المسافة: المضرب البعيد، وأصلها: موضع سَوفِ الأدلاء، يتعرفون حالها من

بُعد، وقرب، وجور وقصد، ويقال بينهم مساوفُ ومراحل.... مجاز المجاز قول ذي الرقة :

وأبعدهمُ مسافة غور عقل

إذا ما الأمرُ ذو الشبهات عالا[195]

وجاء ذكر مسافة يوم في قول الشاعر:

فقالا أقمنا كي نعزي بفقده

مسافة يوم ثم نتلوه في غد[196]

وفي أحيان كثيرة لا تُستخدم كلمة "مسافة" أو "مسيرة". وإنما يقال، أربعة أيام أو ثلاث ليال لتقدير المسافة بين مكانين، كما جاء في مراصد الإطلاع: "بغلان: بلدة بنواحي بلخ، قال: وظني أنها من قرى طخارستان، قيل بينها وبين بلخ ستة أيام"[197]، وكذلك "أنطاكية: مدينة هي قصبة العواصم من الثغور الشامية..... بينها وبين حلب يوم وليلة"[198].

العلاقة بين وحدات الطول

لم تكن العلاقة بين وحدات الطول ثابتة، بل إنها متباينة حسب الزمان والمكان، ومع ذلك فقد كانت هنالك تناسبات معينة يتم التعامل معها، لحساب أحدها بدلالة الآخر، والشيء الجميل أن العرب نظموا هذه العلاقات شعراً لأهميتها أولا ولتسهيل حفظها ثانياً، فقد ذكر بطرس البستاني قولاً لبعض الأدباء، يوضح فيه هذه العلاقات شعراً من الأكبر إلى الأصغر :

إن البريد من الفراسخ أربع

ولفرسخ فثلاث أميال ضعوا

والميل ألف أي من الباعات قل

والباع أربع أذرع فتتبعوا

ثم الذراع من الأصابع أربع

من بعدها العشرون ثم الإصبع

ست شعيرات فبطن شعيرة

منها إلى ظهر لأخرى يوضع

ثم الشعيرة ست شعرات غدت

من شعر بغل ليس هذا يدمع[199]

يمكن فهم هذه العلاقات أكثر إذا بدأنا من الأصغر إلى الأكبر:

ست شعرات برذون (دابة) تساوي حبة شعير، ست حبات شعير تساوي إصبع (طوله)، أربع وعشرون إصبعاً تساوي ذراع، أربع أذرع تساوي باعاً، ألف باع يساوي ميلا. ثلاث أميال تساوي فرسخ، أربع فراسخ تساوي بريداً، ويمكن أن نلاحظ أن العرب استخدموا وحدات صغيرة جدا وهي الشعرة وحبة الشعير (لم نذكرهما سابقاً)، مما يدل على الدقة في قياس الأبعاد الصغيرة جداً. وهي مستوحاة، ليس من جسم الإنسان، بل من مما في الطبيعة من حيوان ونبات.

وإذا كان العرب قد نظموا العلاقات بين وحدات قياس الأطوال شعرا، فإن البابليين قد وضعوها في جداول تشرح تركيب أنظمة القياس وتمثيلها بالرموز المسمارية وفقاً للنظام الستيني ذو القاعدة ستين التي تتضمن وحدات قياسية سهلة الاستعمال في الحسابات، فمثلاً كان على الجهة اليسرى من كل عمود في اللوح يوجد متتابعة مرتبة حسب نسق معين لقياسات خطية، بوحدات قياسية مرتبة من الأصغر إلى الأكبر: (شي)) she (حبة). ((شو- سي)) shu-si (إصبع)، كبت cubi (ذراع)، وهكذا إلى ((بيرو)) beru الذي يعادل ٢١٦٠٠ ذراع، وعلى يمين كل من الأعمدة، توجد

القياسات الخطية نفسها ممثلة برموز ستينية، كما أن هناك جدول آخر يشابه الجدول الأول. عدا كون الجهة اليمنى من كل عمود فيه، تتضمن مضاعفات (للوحدات المقابلة لها) بالرموز الستينية[٢٠٠]، إذن الهدف واحد سواء للعرب أو البابليين وهو تسهيل حفظ العلاقات بين المقاييس في الحسابات.

الخلاصة

لقد كشف الشعر لنا، كونه أحد الوثائق الأساسية للسجل البشري، صورة جميلة عن ما استخدمه العرب من وحدات لقياس الأطوال، منذ الجاهلية. أسماءها. طبيعتها. مصادرها، كما إننا نلاحظ أنهم أخذوا القياسات الصغيرة من الطرف العلوي للجسم فقط مثل الذراع والشبر والإصبع، أما القياسات الكبيرة فهي تعتمد على قوة أعضاء معينة من الجسم، كما أن بعض هذه الوحدات كان أكثر شيوعاً من غيره، نتيجة لاستخداماته الواسعة بسبب طبيعته الملائمة، كما أن العرب حاولوا أن تكون هذه الوحدات أكثر دقة وثابتة من خلال العلاقات فيما بينها، ومع ذلك فإنها لم تصمد طوال الزمن فقد حل محلها الوحدات الحديثة الدقيقة،الإنكليزية والمترية (الفرنسية).

وكما هو معروف أن النظام الإنكليزي يعتمد أيضاً على أعضاء الجسم مثل القدم والياردة (الذراع)، غير أن النظام المتري، الذي يعد أكثر دقة وأكثر ملائمة للقياسات، لا يعتمد على أعضاء الجسم، لكنه يعتمد على وحدة أساسية من العالم الطبيعي، هي طول دقيقة واحدة لقوس الدائرة العظمى للأرض، وأعطت للوحدة الأساسية لهذا النظام، اسما هو متر (metre) من الاسم الإغريقي metron الذي يعني القياس measure، ولكن مع وجود هذه القياسات الحديثة فإن الوحدات المعتمدة على أعضاء الجسم لازال يستخدم قسماً منها نظراً لسهولتها وحضورها السريع. ■

الحواشي

(١) لسان العرب: ٦ / ١٨٧.

(٢) المعجم الفلسفي: ٣٨١.

(٣) المعجم المدرسي: ٨٨٧.

(٤) ديوان لزوم ما لا يلزم:٢ / ٢٤.

(٥) ديوان البحتري: ٢ /١٢٦٦.

(٦) شرح ديوان أبي نؤاس:١/٤٧٢.

(٧) العصر العباسي الثاني: ٣٦٦.

(٨) ديوان امرؤ القيس: ٧٩.

(٩) شرح ديوان أبي نؤاس: ٢ / ٥٠٤.

(١٠) The New Encyclopedia, Britanica. Vol. 23. P. b93

(١١) تاريخ العلوم العام: ١/ ١٠٦.

(١٢) The New Encyclopedia , Vol. 23 , P. b93.

(١٣) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.

(١٤) رسالة اليونسكو، نوفمبر: ١٦.

(١٥) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.

(١٦) الموسوعة العلمية الميسرة: ٥٤.

(١٧) لسان العرب: ٨ / ٩٣.

(١٨) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٢ / ٤٢٥.

(١٩) مراصد الإطلاع: ١ / ١٨٣.

(٢٠) ديوان كعب بن زهير: ١١٢.

(٢١) ديوان ابن الرومي: ٦ / ٢٥٤٠.

(٢٢) المفضليات: ٦٢.

(٢٣) العصر العباسي الأول: ١٧٢.

(٢٤) شعر ابن الهبارية: ١٣٣.

(٢٥) الأمالي: ٢ / ٥١.

(٢٦) ديوان البحتري: ٢ / ١٢٨٨.
(٢٧) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ١/ ٤٣٥.
(٢٨) مختار الصحاح ك ٢٢١.
(٢٩) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ٢ / ٥٣.
(٣٠) ديوان المتلمس العبدي: ٢٣٤.
(٣١) ديوان البحتري: ٢ / ١٢٤٢.
(٣٢) العصر الجاهلي: ٢٢٩.
(٣٣). Encyclopedia of knowledge, vol. 19, P.312
(٣٤) الأعداد والقياسات في أقدم السجلات المكتوبة. مجلة العلوم. ع ١. مج ٣/٦.
(٣٥) نهج البلاغة: ٢٨٩.
(٣٦) محيط المحيط: ٤٩٧.
(٣٧) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٤.
(٣٨) ديوان سقط الزند: ١٩٩.
(٣٩) لسان العرب: ٨ / ٩٣.
(٤٠) نفسه: ١٥ / ٣٢.
(٤١) نفسه: ١٥ / ٦٣.
(٤٢) العصر الإسلامي: ٩٤.
(٤٣) لسان العرب: ٩ / ٣٠١.
(٤٤) المفصل: ٧ / ٦٢٣.
(٤٥) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٢ / ٥١٢.
(٤٦) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
(٤٧) كشف الحجاب في علم الحساب: ٦٥.
(٤٨) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٢ / ٣٥٦.
(٤٩) ديوان ابن الرومي: ٣ / ١٠٥٧.
(٥٠) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٥٢.
(٥١) العصر العباسي الأول: ٢٨٣.
(٥٢) لسان العرب: ٨ / ١٧٦.
(٥٣) ديوان لزوم ما لا يلزم: ١ / ٤٠٠.
(٥٤) ديوان المتنبي: ٢٨٥.
(٥٥) من كتاب يتيمة الدهر: ٢٩٦.
(٥٦) البحتري: ٩٠.
(٥٧) نفسه: ٢٨٧.
(٥٨) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٤٤.
(٥٩) العصر العباسي الثاني: ٣١٤.
(٦٠) ديوان أبو نؤاس: ٢٩٤.
(٦١) نفسه: ٣٠٢.
(٦٢) مختار الصحاح: ٤٨٦.
(٦٣) شعر عمر بن معدي كرب الزبيدي: ١١٩.
(٦٤) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٠٥.
(٦٥) من كتاب يتيمة الدهر: ٣٦١.
(٦٦) ديوان أبو نؤاس: ٢٥٧.
(٦٧) ديوان لزوم ما لا يلزم: ١ / ٣٣٧.
(٦٨) نفسه: ١ / ٣٤٢.
(٦٩) نفسه: ١ / ٤٥٨.
(٧٠) لسان العرب: ٤ / ٣٥١.
(٧١) الأمالي: ٢ / ١٥٨.
(٧٢) محيط المحيط: ٤٩٧.
(٧٣) صور الكواكب الثمانية والأربعين: ٢٣.
(٧٤) ديوان ابن الرومي: ٦ / ١٧١٠.
(٧٥) ديوان بهاء الدين العاملي: ١٢٧.
(٧٦) ديوان قيس لبنى: ٥٢.
(٧٧) ديوان ابن مقبل: ٦٦.
(٧٨) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٥٢.
(٧٩) شرح ديوان المتنبي: ١ / ٢٢٧.
(٨٠) ديوان لزوم ما لا يلزم: ١ / ٣٩٩.
(٨١) ديوان البحتري: ٢ / ١٣٤.
(٨٢) من كتاب الأشباه والنظائر: ٦٦.
(٨٣) سراج الملوك: ٣٤٤.
(٨٤) محيط المحيط: ٧٣٠.
(٨٥) لسان العرب: ١٢ / ٤٧٠.
(٨٦) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٢ / ٣٧٨.
(٨٧) محيط المحيط: ٧٣٠.
(٨٨). Encyclopedia of knowledge. vol. 19. P.312
(٨٩) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
(٩٠) ديوان كعب بن زهير: ٧٩.
(٩١) النابغة: ٢٧٦.
(٩٢) العصر العباسي الأول: ٣٢٨.
(٩٣) لسان العرب: ١٢ / ٤٧٠.
(٩٤) تاريخ الأدب العربي: ٦٠٠.
(٩٥) لسان العرب: ١٢ / ٤٧٠.
(٩٦) محيط المحيط: ٧٣٠.

(٩٧) مختار الصحاح: ١٨١.
(٩٨) المفصل: ٧ / ٦٢٣.
(٩٩) ديوان أبي تمام: ٤ / ٥٧٨.
(١٠٠) عبقرية اللغة العربية: ١٨٣.
(١٠١) ديوان المتنبي: ٤٢.
(١٠٢) لسان العرب: ٨ / ٢١.
(١٠٣) تاج العروس: ٥ / ٢٨٣.
(١٠٤) ديوان عنترة ومعلقته: ٢١١
(١٠٥) ديوان امرؤ القيس: ١٩٠.
(١٠٦) الأمالي: ٢ / ٣٨.
(١٠٧) ديوان ابن مقبل: ٢١٣.
(١٠٨) الرائد في الأدب العربي: ٥٠٨.
(١٠٩) ديوان عنترة ومعلقته: ٢١٠.
(١١٠) ديوان ابن الرومي: ٣ / ١٠٢٥.
(١١١) ديوان عبيد بن الأبرص: ٤٠.
(١١٢) العصر الجاهلي: ٣٤٩.
(١١٣) ديوان ابن الرومي: ٣ / ١١٦.
(١١٤) شرح ديوان الخنساء: ٥٦.
(١١٥) من كتاب يتيمة الدهر: ٢٥٢.
(١١٦) العصر العباسي الثاني: ٤٢٥.
(١١٧) في أفياء الشعر: ٢١٩.
(١١٨) العصر الجاهلي: ٢١٢.
(١١٩) لسان العرب: ١٢ / ٥٠١.
(١٢٠) المفصل: ٧ / ٦٢٣.
(١٢١) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
(١٢٢) قاموس المورد: ٣٣٩.
(١٢٣) Webster Dictionary . P. 452.
(١٢٤) ديوان أبي ذؤيب: ٢٠٠.
(١٢٥) لسان العرب: ٨ / ٢١.
(١٢٦) ديوان الأعشى الكبير: ١٢٣.
(١٢٧) طبقات فحول الشعراء: ٣٦.
(١٢٨) نفســه: ٣٩.
(١٢٩) شعراء مذحج: ٥٦٣.
(١٣٠) لسان العرب: ١٢ / ٤١٠.
(١٣١) ديوان ابن الرومي: ٥ / ١٩٨٥.
(١٣٢) شعر ابن الهبارية: ١١٨.
(١٣٣) لسان العرب: ١٥ / ١٣٢.
(١٣٤) تاج العروس: ١٠ / ٢٦٩.
(١٣٥) قاموس الكتاب المقدس: ٧٥٣.
(١٣٦) ديوان جميل: ٢١٦.
(١٣٧) النابغة الذبياني: ٢٤٣.
(١٣٨) Ency. American . Vol. 18 . P. 585.
(١٣٩) موسوعة المورد: ٧ / ٣٠.
(١٤٠) لسان العرب: ١١ / ٦٣٩.
(١٤١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٢/١٦٧٣.
(١٤٢) ديوان الأعشى: ٢٧.
(١٤٣) نفسه: ٣.
(١٤٤) عبقرية اللغة العربية: ١٨١.
(١٤٥) شرح ديوان زهير : ١١٨.
(١٤٦) نفسه: ٢٠٤.
(١٤٧) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٣٠٦.
(١٤٨) تاريخ الأدب العربي: ٢٦٠.
(١٤٩) نفســه: ٢٢٧.
(١٥٠) ديوان ذي الرمة: ٩٢٥.
(١٥١) ديوان ابن الرومي: ٥ / ١٨٩٨.
(١٥٢) الأغاني: ١٥ / ٢١٥.
(١٥٣) مراصد الإطلاع: ١ / ٢١٥.
(١٥٤) لسان العرب: ٣ / ٤٤.
(١٥٥) معجم المعربات الفارسية: ١٣٣.
(١٥٦) المفصل: ٧ / ٦٢٤.
(١٥٧) شرح ديوان جرير: ٤٥٤.
(١٥٨) ديوان البحتري: ٣ / ١٣٧٠.
(١٥٩) نفسه: ٣ / ١٣٧٠.
(١٦٠) ديوان ابن الرومي: ٣ / ٩٩٤.
(١٦١) نفســه: ٦ / ١٤٤٧.
(١٦٢) نفســه: ٦ / ١٣٧٠.
(١٦٣) الأغاني: ٢٤ / ١٢٨٠.
(١٦٤) معجم المعربات الفارسية: ١٣٣.
(١٦٥) الخزل والدال: ٢ / ١٧٠.
(١٦٦) مراصد الإطلاع: ١ / ١٤٠.
(١٦٧) لسان العرب: ٣ / ٤٤.
(١٦٨) تاج العروس: ٧ / ٤١٢.

(١٦٩) ديوان امرؤ القيس: ٨٠.

(١٧٠) العصر الإسلامي: ٢٢٦.

(١٧١) ديوان عمر بن أبي ربيعة، عالم الكتب: ١ / ١٥٩.

(١٧٢) شرح ديوان جرير: ١٥٠.

(١٧٣) ديوان البحتري: ٢ / ٧٨٢.

(١٧٤) الأغاني: ١٥ / ٨٠٥ ـ ٨٠٧.

(١٧٥) العصر الإسلامي: ٢٢٦.

(١٧٦) ديوان البحتري: ٢ / ٧٨٢.

(١٧٧) من كتاب الأشباه والنظائر: ٣٤.

(١٧٨) المفصل: ٧ / ٦٢٤.

(١٧٩) قاموس الكتاب المقدس: ٧٥٣.

(١٨٠) لسان العرب: ١١ / ٢٨٠.

(١٨١) الأغاني: ١٥ / ٨١٧.

(١٨٢) مراصد الإطلاع: ١ / ١١١.

(١٨٣) ديوان البحتري: ٣ / ١٦٨٣.

(١٨٤) لسان العرب: ٤ / ٣٨٩.

(١٨٥) معجم مقاييس اللغة: ١ / ٢٤٣.

(١٨٦) مختار الصحاح: ٧٤٤.

(١٨٧) الأغاني: ١٥/ ٨١٧.

(١٨٨) ديوان البحتري: ٣/ ١٧٠٠.

(١٨٩) من حلية المحاضرة: ٢٩٩.

(١٩٠) نفسه: ٤٨٣.

(١٩١) تاريخ الأدب العربي: ٢٤٢.

(١٩٢) الوجيز في الأدب العربي: ٩٩.

(١٩٣) لسان العرب: ٥٦٩/٤.

(١٩٤) نفسه: ٩/ ١٦٥.

(١٩٥) تاج العروس: ٢٣/ ٤٧٢.

(١٩٦) صناعة الكتابة: ٢٥٧.

(١٩٧) مراصد الإطلاع: ٢٠٩/١.

(١٩٨) نفسه :١٢٤/١.

(١٩٩) كشف الحجاب في علم الحساب: ٨٧.

(٢٠٠) الأعداد والقياسات في أقدم السجلات المكتوبة. مجلة العلوم. ع١ /مج ٣/ ٩.

المصادر والمراجع:

- **الأعداد والقياسات في أقدم السجلات المكتوبة**، لي. فريبرك. مجلة العلوم.ع١/ مج٣/٦/ مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. الكويت.١٩٨٧م.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني. دار التحرير. القاهرة. (د.ت).
- **الأمالي**، لأبي علي القالي. دار الحكمة. بيروت. (د.ت).
- **البحتري**، لنديم مرعشلي. ط٢. دار طلاس. دمشق. ١٩٨٧.
- **بهاء الدين العاملي لمحمد التونجي**، المستشارية الإيرانية. دمشق. ١٩٨٥.
- **تاج العروس**، لمرتضى الزبيدي. وزارة الإعلام والمجلس الوطني للثقافة. الكويت ،١٩٩٧م.
- **تاريخ الأدب العربي**، لحنا الفاخوري، المطبعة البولسية. بيروت. ١٩٦٠م.
- **تاريخ العلوم العام**، لرينيه تاتون. تر. علي مقلد. المؤسسة الجامعية للدراسات. بيروت. ١٩٨٨م.
- **الخزل والدال**، لياقوت الحموي. تحقيق زكريا ومحمد أديب. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٩٨م.
- **ديوان ابن الرومي**، لحسين نصار. دار الكتب. القاهرة. ١٩٧٩م.
- **ديوان ابن مقبل**، لعزة حسن ،وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٦٢م.
- **ديوان أبي تمام**، لمحمد عبده عزام. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٥م.
- **ديوان أبي ذؤيب الهذلي**، لسوهام المصري. المكتب الإسلامي .بيروت. ١٩٩٨م.
- **ديوان أبي الطيب المتنبي**، لمصطفى السقا وآخرون. دار المعرفة. بيروت. د.ت.
- **ديوان أبي نؤاس**، لعمر فاروق الطباع. دار الأرقم. بيروت. ١٩٩٨م.
- **ديوان امرؤ القيس**، لمحمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٨م.
- **ديوان الأعشى الكبير**، لمحمد حسين. مكتبة الآداب. القاهرة. ١٩٥٠م.
- **ديوان البحتري**، لحسن كامل الصيرفي. دار المعارف. ط٣. القاهرة. ١٩٧٧م.

- ديوان جميل، لحسين نصار، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٧م.
- ديوان ذي الرمة، للإمام الباهلي تحقيق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان ،ط٢، بيروت، ١٩٨٢م.
- ديوان سقط الزند، لأبي العلاء المعري، عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٨م.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة، لقدري مايو، علم الكتب، بيروت، ١٩٩٧م.
- ديوان عنترة ومعلقته، لخليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م.
- ديوان قيس لبنى، لعفيف نايف حاطوم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م.
- ديوان كعب بن زهير، لمحمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت،١٩٩٥م.
- ديوان لزوم ما لا يلزم، لكمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.
- ديوان المتلمس العبدي، لحسن كامل الصيرفي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ديوان النابغة الذبياني، لابن السكيت، تحقيق شكري فيصل، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٨م.
- الرائد في الأدب العربي، لنعيم الحمصي، ط٢، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٧٩م.
- سراج الملوك، لأبي بكر الطرطوشي، تحقيق جعفر البياتي، رياض الريس،لندن،١٩٩٠م.
- شرح ديوان أبي نؤاس، لإيليا الحاوي، دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٨٣م.
- شرح ديوان جرير، لمحمد إسماعيل الصاوي، دار الأندلس، بيروت، د.ت.
- شرح ديوان الخنساء، لإسماعيل يوسف، دار الكتاب العربي، دمشق، د. ت.
- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، لأبي العباس ثعلب، دار الكتب، القاهرة، ١٩٤٤م.
- شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.
- شعر ابن الهبارية، لمحمد فاتز طرابيشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م.
- شعراء مذحج، لمقبل التام عامر الأحمدي، وزارة الثقافة، صنعاء، ٢٠٠٤م.
- صناعة الكتابة، لفيكتور الكك وأسعد علي، ط ٣، دار غندور، بيروت، ١٩٩٧م.
- صورة الكواكب، لأبي الحسن عبد الرحمن الصوفي، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٤م.
- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي ،شرح محمود محمد شاكر ،دار المعارف،القاهرة، ١٩٥٢م.
- عبقرية اللغة العربية، لعمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م.
- عبيد بن الأبرص، لتوفيق أسعد، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٩م.
- العصر الجاهلي، لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م.
- العصر العباسي الأول، لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.
- العصر العباسي الثاني، لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م.
- في أفياء الشعر، لمحمد بن سليمان السديس، مؤسسة اليمامة، الرياض، ٢٠٠٠م.
- قاموس الكتاب المقدس، لنخبة من الأساتذة، ط٦، مكتبة المشعل، بيروت، ١٩٨١م.
- كشف الحجاب في علم الحساب، لبطرس البستاني، مطبعة الأمريكان، بيروت، ١٨٨٥م.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م.
- محيط المحيط، لبطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٣م.
- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٩٨٤م.
- مراصد الإطلاع، لصفي الدين البغدادي، تحقيق علي محمد الجباوي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٤م.
- المعجم العربي الأساسي لجماعة من كبار اللغويين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لاروس، تونس، ١٩٨٩م.
- المعجم الفلسفي المختصر، تر. توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦م.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، لمجمع اللغة العربية، ط ٢، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٧٠م.
- المعجم المدرسي، لمحمد خير أبو حرب، وزارة التربية، دمشق، ١٩٨٥م.
- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس ابن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ،القاهرة، ١٩٧٩م.

- **معجم المعربات الفارسية**، لمحمد التونجي، ط ٢ ،مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٨م.
- **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** لجواد علي، ط ٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
- **المفضليات**، لأحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **من حلية المحاضرة**، لابن علي الحاتمي، مظهر الحجي، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠م.
- **من كتاب الأشباه والنظائر**، لأبي عثمان سعيد بن هاشم وأبي بكر بن محمد بن هاشم، اختيار محمد علي دقة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥م.
- **من كتاب الدهر**، للثعالبي، منير كنعان، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٣م.
- **موسوعة أكسفورد العربية**، لمجلس من الأكاديميين، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩م.
- **الموسوعة العلمية الميسرة**، لنقولا شاهين وآخرين، ط ٢، مكتبة بيروت، ١٩٨٥م.
- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، للتهانوني، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.
- **موسوعة المورد**، لمنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م.
- **النابغة الذبياني**، لجميل سلطان، دار الأنوار، بيروت، ١٩٧١م.
- **نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)**، شرح محمد عبده، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٣م.
- **الوجيز في الأدب العربي**، لمحمد خير الحلواني، المكتبة العربية، حلب، ١٩٦٥م.

المراجع الأجنبية

* Encyclopedia American, Grolier, connedicut, 1987.
* Encyclopedia of knowledge, Grolier U.S.A. 2000.
* The New Encyclopedia Britanica, J.E. safra, Chicago, 1997.
* Webster's Ninth New collegiate Dictionary, Merriam, Webster Inc., Soringfield, 1988.

من مظاهر الإبداع العراقي القديم: الأصالة والتأثير في ميداني اللغة والكتابة

د. ابتهال عادل الطائي
جامعة الموصل - العراق

من الواضح أن البشر خلال مراحل وجودهم واجهوا ظروفاً مختلفة ولم تكن لديهم تصورات مخططة لماضيهم وفق نسق وأسلوب معين، فكان علم التاريخ الوسيلة لحفظ مآثر الإنسان حيث يعد أول مسجل بشري أو عمل بشري مسجل يجمع التجربة البشرية بمختلف أنواعها ومفاهيمها، وهو الإطار الذي ضمّ جميع الفكر البشري بنشاطاته الدينية والوجدانية والاجتماعية، وحفظ هذا كله عن الأجيال السابقة ليقدمه للأجيال اللاحقة، وكانت الوسيلة التي استخدمت لأجل ذلك الكتابة والتي اتفق الباحثون على جعلها الحد الفاصل بين عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية[١].

فعصور ما قبل التاريخ شغلت حوالي أكثر من ٩٠٪ من الوجود البشري على كوكبنا قد انقضى قبل أن يتقن الإنسان الكتابة. وهذا ما دفع الباحث بارنز أن يستغني عن اصطلاح ما قبل التاريخ وأن يستعيض عنه بمفهوم ما قبل الكتابة، حيث يشير الباحث نفسه إلى أن التاريخ مستمر وموجود ويعتبر أول وثيقة تاريخية هي أول آلة حجرية صنعها الإنسان[٢]، لكننا لا نتفق معه في هذا الرأي لأن الدراسات الأثرية لا تستطيع أن ترسم لنا صورة كاملة لحضارات الإنسان في عصور ما قبل التاريخ، لأن العناصر غير المادية كاللغة والعقائد الدينية والتنظيمات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والإدارة الحكومية لا تترك أثراً بعد زوال أصحابها إن لم تكن مدونة، لذلك يحاول الباحث الأثري في مثل هذه الحالات جمع المعلومات المبعثرة عن المظاهر الحياتية. وبعد دراستها يستطيع أن يستنتج فرضيات معقولة يفسر بموجبها ماضي الإنسان في عصور خلت من الكتابة[٣]. فالشواهد المادية التي تركها الإنسان العاقل في تلك العصور تعطينا صورة أن الإنسان كان ذا إحساس بالأشكال والأحجام والألوان وربما خضع لبعض القواعد التي أملاها عليهم هذا

المفهوم أو ذاك لرسم الحيوانات والناس والرموز، ولا شك في أن وجهته في هذا كان بتأثير أغراض عملية، فأخذ الإنسان يحفر رسوماً حيوانية وبشرية ورمزية على ألواح من الحجر ومن عظم الحيوان، وإلى جانب ذلك النوع من الفن الذي يمكن أن نطلق عليه ((فن المقتنيات المنقولة))، أفضى به الأمر إلى إنماء الفن الثابت أو غير المنقول أي الفن الجداري أو فن الرسم على الجدران، وكان يعتمد الإنسان في رسم مختلف الأشياء على الذاكرة البصرية وهي ذاكرة مرموقة، وإن ميزة محاكاة الأشياء بالحركات والإشارات الصامتة قد كانت عند جماعات ((الإنسان العاقل)) القدماء أكثر نمواً وأشد تطوراً، ولا ريب أنهم كانوا يستعملون لغة الحركات والإشارات وكانت المحاكاة جزءاً لا يتجزأ من حياتهم[٤].

ومما تجدر إليه الإشارة أن ما يعرف بالكتابة البدائية (Ancraie) كما يسميها المختصون بالمسماريات لم تعد تمثل الآن أقدم أطوار الكتابة في وادي الرافدين، والتي يتفق على أنها ظهرت لأول مرة في مدينة الوركاء في جنوب العراق في الحقبة الممتدة بين ٣٢٠٠ - ٣٠٠٠ ق.م، فهناك دراسات تتمحور حول ما يعرف بمرحلة ما قبل الكتابة وهي مرحلة استعمل فيها إنسان القرى الزراعية في العصر الحجري الحديث في العراق القديم قطعاً رمزية ذات أشكال مختلفة ترمز كل منها إلى وحدة عددية، فجرة الزيت مثلاً كان يرمز لها بكرة واحدة، ويرمز للجرتين بكرتين وهكذا، ولقد ميّز الباحثون بين نوعين من هذه القطع الرمزية. الأول: وهو النوع البسيط الذي يعود إلى العصر الحجري الحديث وقد عثر على نماذج منه في قرى جرمو وحسونة وتل الصوان وتبه كواره، والقطع من هذا النوع مصنوعة من الطين والحجارة، والثاني: هو النوع المعقد الذي عثر على كميات كبيرة منه أكثر من ٨٠٠ قطعة في مدينة الوركاء ويبدو أن التسمية مأخوذة من شكل النقوش المنفذة بطريقة التحزيز والتنقيط على ظاهر القطع الرمزية هذه التي تصنع باليد لتمثل أشكالاً هندسية وتجريدية مختلفة لأعضاء بشرية أو حيوانية كرؤوس خراف وأسماك وأخرى على هيئة جرار وظهر من خلال دراسة النوع الثاني من القطع الرمزية أنها تطابق أشكال العدادات الصورية الأولى على ألواح الطين التي عرفت بمصطلح ((النصوص البدائية)) (Ancraic) مما يظهر أن النصوص الأخيرة امتداداً طبيعياً للقطع الرمزية (Token)[٥].

ولقد اختلف الباحثون في تحديد الدوافع التي دفعت الإنسان إلى ابتكار الكتابة فهناك من يقول إن الإنسان اضطر لحفظ كل ما يبتدعه من تراث لنقله إلى الجيل اللاحق فاخترع رموزاً مدونة تسهل عليه تذكر ما يريد أن يحفظه، وهناك من يرى أن الدافع وراء ذلك هي السعي لحفظ اللغة وتصويب ما يعتريها من تبديل، ومن يدعم هذا الرأي هو وجود النصوص المعجمية والنصوص المدرسية وتطورها المستمر عبر الحقب التاريخية. وصولاً بما يعرف بنصوص UR5.RA=Hubullum، وغيرها من المسلسلات المعجمية التي كتبت بلغتين؛ السومرية والآكدية والحثية ولولاها لانحصر الفكر الإنساني بما يحتويه من معارف وخبرة علمية مهنية كانت أم تطبيقية، ومن الواضح أن أسبقية الكلام في شكل لغة التعبير عن حقائق الحياة كان مألوفاً وشمولياً قبل أن يصار إلى التدوين الذي كان نتيجة لتطور لغة الكلام والثقافة والمعرفة والعلوم[٦]، كما يمكن القول إن هناك دوافع اقتصادية دفعت الإنسان إلى

ابتكار الكتابة لتلبية متطلبات المعبد الاقتصادية[٧].

ويمكن للباحث أن يتتبع ثلاث مراحل مرت بها الكتابة منذ أن ابتكرت أقدم العلامات الصورية وحتى غدت وسيلة طيعة للتدوين في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد.

المرحلة الأولى: الكتابة الصورية:

Pictographic

وتعتبر هذه المرحلة من أقدم المراحل في تاريخ الكتابة، وقد ظهرت في النصف الثاني من عصر الوركاء العلامات الأولى للكتابة التي تشبه الصور. حيث عثر في الطبقة الرابعة من الوركاء على مجموعة من الألواح الطينية ذات المضامين الاقتصادية الخاصة بأدوار وحسابات المعبد، وكان إلى جانب الأرقام المثبتة على هذه الألواح طبعات لأختام إسطوانية لتعريف بالشهود في المعاملات المسجلة حيث يتم تدوين الأشياء برسم صورها التقريبية، فإذا ما أراد الكاتب التعبير عن النجمة رسم صورة لها، وإذا أراد كتابة كلمة ماء رسم خطوطاً متموجة للتعبير عن حركة الماء وإذا أراد التعبير عن السمكة رسمت الخطوط العامة لشكل السمكة وإذا أراد التعبير عن الثور رسم رأس الثور، وكذلك الحال بالنسبة للشمس وغيرها من الأشياء الملموسة والمحسوسة، ولقد وصلت نماذج منها من عصر الوركاء، كما تم الكشف عن لوح من الحجر من مدينة كيش (تل الأحيمر) منقوشة بكتابة صورية ويتضمن نصاً اقتصادياً، والجدير بالذكر أن عدد العلامات في هذه المرحلة وصلت التقديرات إلى ألفين علامة، وقد اختزل ما يقرب إلى ثلثي هذا العدد مع نهاية عصر فجر السلالات السومرية، وصلت إلى ما يقرب إلى ثلاثمائة علامة. وأصبح عدد المستخدم من العلامات لا يتجاوز ستمائة علامة بعد قرن ونصف من هذا التاريخ. وفي بداية الألف الثاني قبل الميلاد لم يبق من العلامات سوى خمسمائة علامة، وقد رافق هذا التقليص اختزال في أشكالها الصورية وابتعاد عن رسم الخطوط المحلية وميل عام إلى التبسيط[٨].

المرحلة الثانية الرمزية: logogram

لم تكن الكتابة الصورية كافية للتعبير عن الأفكار والأشياء المعنوية، فاهتدى سكان وادي الرافدين إلى الطريقة الرمزية، وذلك برسم صور لها بهيئة مختصرة، فأصبحت العلامات لا تعبر عن الشيء الذي تصوره فقط بل تعبر عن أفكار ذات صلة بما تمثله تلك العلامة، وبعبارة أخرى استخدموا قيماً جديدة لعلامات كانت قائمة سابقاً، مصدرها أفكار تتعلق بالمعنى الأصلي للشيء ذاته، فمثلاً أصبحت صورة القدم لا تستخدم لتدوين القدم أو الرجل بل اتخذت لها معانٍ جديدة وأفعالاً مستمدة من معناها الأصلي مثل وقف، أتى. قام، ذهب، ومشى.

كما عمدوا إلى دمج علامتين أو أكثر، فمثلاً إذا أراد الكاتب التعبير عن كلمة (أمة) رسم الصورة المعبرة عن كلمة امرأة مع الصورة المعبرة عن البلاد الأجنبية، وإذا أراد الكاتب كتابة الفعل أكل رسم صورة الفم وبداخله قطعة من الخبز، كما عبر الكاتب عن الفعل شرب برسم صورة الفم وبداخله صورة الماء، وبجمع المرحلتين الصورية والرمزية أصبح بالإمكان التعبير عن معانٍ وجمل كثيرة، فأخذت العلامة المسمارية ترمز في هذه المرحلة إلى المعاني المعنوية ذات العلاقة بالصور المكونة للعلامة المسمارية. لكن رغم

ذلك بقيت الكتابة عاجزة عن التعبير عن الأفكار المجردة، لذلك توصل الكاتب العراقي إلى استخدام الأسلوب المقطعي في تدوين اللغة السومرية للتعبير عن تلك الأفكار والمعاني والصفات المجردة فكانت المرحلة الثالثة من تاريخ تطور الكتابة.

المرحلة الثالثة المقطعية الصوتية :Phonetic

يقصد بالمرحلة الصوتية إعطاء أصوات للعلامات تتناسب ولغتهم المجردة عن مدلولاتها الصورية والرمزية، حيث رأى الإنسان أن هناك صعوبة بتصوير الأفكار المجردة كالحب والكرم والأمانة، ولذلك نراه يعمد إلى جعل الصور الأولى التي استخدمها لتعبر عن الأشياء المادية والأفكار المنبثقة عنها في كتابة الجمل والكلمات، وذلك على شكل أصوات وبتجميع عدة أصوات يتكون عندهم مقطعاً جديداً، فإذا أراد كتابة كلمة مطر وضع أولاً المقطع الذي يعني الماء ثم المطر الذي يعني السماء فصارت الكلمة آ-آ أي ماء السماء أي المطر، وإذا أراد كتابة كلمة حياة كانت تلفظ بالسومرية ti كتبت بصورة السهم الذي يلفظ باللغة نفسها ti أيضاً. وهذا يعني أن السومريين أخذوا من صورة السهم الصوت فقط دون ما ترمز إليه الصورة ليعبروا بها عن كلمة أخرى، وهذا يعني أن لكل من العلامتين سهم وحياة لفظ متطابق بالرغم من اختلاف المعنى، وبهذه الطريقة تمكن الكاتب العراقي من كتابة الأسماء والأشياء على هيئة مقاطع صوتية[٩].

وغدت الطريقة الصوتية أشبه بطريقة استخدام الحروف الأبجدية في الكتابة، إلا أن العراقيين القدامى لم يصلوا إلى الطور الهجائي Alphabetic أي استخدام الحروف الهجائية، حيث حفظت الكتابة على شكلها المسماري إلى نهاية العصور التاريخية مع اتجاه نحو تبسيط واختزال في شكل العلامات وعددها. ويوضح الباحث كييرا سبب ذلك " لم يكن لأنهم لم يعرفوا كيف يواصلون تطوير كتابتهم ولكنهم رفضوا أن يجروا على أسلوب كتابتهم تغيرات أخرى " ويقارن هذه الحالة مع ما هو موجود في المدارس الرسمية في إنكلترا وأمريكا، فعند دخول أي شخص تلك المدارس كان عليه أن يتعلم التهجي الحديث في الإنكليزية رغم صعوبته في ذلك يقول:" لماذا لا نغير التهجي في الإنكليزية؟ لقد امتنعنا عن هذا العمل بسبب المحافظة على التقاليد من جهة، وخشية انقطاع صلة الأمومة باللغة الإنكليزية وآدبها من جهة أخرى. لقد جابه الآشوريون والبابليون المعضلة نفسها مجابهة كاملة في القرون الأخيرة من امتداد حضارتهم، وقد عرفوا جيداً بأنهم يستطيعون بتغيرات قليلة " إيجاد ألف باء لهم لأنهم رأوا كتاباً من بلاد أخرى يستعملون القلم والحبر ويكتبون بحروف ألفباء[١٠].

وكان من نتيجة استخدام الطريقة الصوتية آن أصبح لكل علامة مسمارية أكثر من قيمة صوتية واحدة، وأكثر من معنى رمزي واحد، كما كان لكل قيمة صوتية أو مقطع صوتي أكثر من علامة واحدة، ولاستخدام الطريقة الرمزية والصوتية معاً كان على الكتبة أن يبتدعوا طرقاً وأساليب تساعد على سهولة القراءة وتزيد في دقة التعبير. فكانت العلامات الدالة التي توضع قبل الأسماء أو بعدها لتحديد نوعية الشيء الذي تعود إليه وكانت النهايات الصوتية التي تمثل مقاطع صوتية تكتب عادة بعد العلامات الرمزية التي لها أكثر من معنى أو التي يمكن قراءتها أكثر من قراءة[١١].

بالإضافة إلى ذلك فقد حدثت تغييرات في شكل العلامات فأخذت تفقد شكلها الصوري؛

وذلك بسبب استخدام الكتبة قلماً من القصب والخشب. فابتعد الشبه بين أشكالها وأشكال الأشياء التي كانت تمثلها، فأصبحت العلامات تشبه أشكال المسامير، ومن هنا جاءت التسمية الكتابة المسمارية المأخوذة من اللاتينية مسمار Cuneus أو form شكل. وأصبحت العلامات تتكون من خطوط مستقيمة وأفقية وعمودية ومائلة، وكان عدد العلامات في بداية ظهور الكتابة حوالي (٢٠٠٠) علامة ولكنها اختزلت بمرور الزمن إلى (٨٠٠) علامة. وفي فترة لاحقة إلى (٦٠٠) علامة، وفي مطلع الألف الثاني أصبح عددها (٥٠٠) علامة مسمارية. وفيما يتعلق باتجاه الكتابة فإنها كانت بالأصل تكتب من الأعلى إلى الأسفل ثم أصبحت تكتب من اليسار إلى اليمين، أي على عكس الخط العربي[١٣].

مواد الكتابة:

كتب العراقيون القدامى على الطين لما يتمتع به الطين من مميزات عديدة. فالطين مادة لا تفنى ولا تتأثر بالعوامل الجوية إذا كان مشوياً أو غير مشوي فإنه سيبقى إلى ما لا نهاية، وهذا أهله لأن يكون طين العراق الخالد[١٣]، ولقد اتخذت من الطين أشكال مختلفة بحسب النصوص وتبعاً لاختلاف العصور، فمنها المستطيل والمثلث والقرصي والإسطواني والمنشوري والكروي والمغزلي والهرمي والمجسمات الآدمية والحيوانية أو أجزاء منها فضلاً عن الآجر بما فيها الآجر المزجج[١٤].

في حين كانت المادة الثانية بعد الطين والتي وصلت منها كتابات كثيرة هي الحجر بأنواعه المختلفة، كالرخام (الحلان) والديوريت الأسود والبازلت وغير ذلك من الأحجار الكريمة وشبه الكريمة كالعقيق واللازورد في التماثيل والجدران والمسلات والثيران المجنحة والأرضيات والأختام وغيرها[١٥]، واستخدم الآشوريون العاج على نطاق واسع في أدوات الزينة ودونت عليه نصوص مسمارية قصيرة، فقد ابتكروا طريقة جديدة في الكتابة عليها وربطوها بواسطة أحزمة الجلد أو المعدن وشكلوا منها ما يشبه الكتاب، وقد عالجوا اللوح العاجي وغطوه بطبقة من الشمع ثم كتبوا عليه[١٦]، فضلاً عن استخدام المعادن مثل النحاس والبرونز والفضة والذهب، ولقد نقشت عليها كتابات مختلفة كما ورد في نصوص من العهد الآشوري الحديث ما يفيد استخدام الخشب والجلود والبردي لأغراض الكتابة. ولما كانت هذه المواد عرضة للنقل لم يعثر على شيء منها[١٧].

أدوات الكتابة:

لقد كثرت الآراء حول القلم الأداة المستخدمة في عملية الكتابة، لأنه لم يعثر على نموذج له تقديراً بأن المادة المصنوع منها لا تقاوم الظروف الطبيعية والمناخية في تربة العراق. ولقد ذكرت النصوص السماوية أنه من القصب، وواضح ذلك في تسميته باللغة الآكدية "قن طُبِم" أو "قنُ طُبان" التي تعني "قصب الرقيم" أو "قصب اللوح الطيني"، وذكرت النصوص أنه من الخشب حيث ذكر أن نصاً مسمارياً "قد دون" بخشبة الكاتب فلان" دون الإشارة إلى شكل ونوع القلم ويمكن تمييز أنواع الأقلام التي استخدمت وكالآتي:

١. القلم المدبب.
٢. القلم المدور المملوء.
٣. القلم المدور الفارغ.
٤. القلم المثلث.
٥. قلم العلامات.
٦. قلم الحفر.

من مظاهر الإبداع العراقي القديم، الأصالة والتأثير في ميداني اللغة والكتابة

٧. القوالب.

٨. أداة كتابة الألوان.

٩. الأزاميل الصوانية والمعدنية والشفرات.

١٠. المحزز أو المرقم.

١١. المنقاش وأقلام الحز والطرق[١٨].

أما طريقة الكتابة على الطين فقد كان الكاتب يغرز شكل العلامات المسمارية عليه وهو ما يزال طرياً بواسطة قلم من القصب مثلث الرأس فيقوم بإملاء وجه الرقيم وبعد أن يجف يبدأ بإملاء الوجهة الثانية (القفا)[١٩].

اللغات العراقية القديمة:

تعد اللغة السومرية لغة سكان العراق الأوائل[٢٠]، وأقدم لغة مدونة معروفة لدينا، وهي غريبة في مفرداتها وتراكيبها حيث لم يتمكن العلماء بعد من تصنيفها أو إرجاعها إلى صنف من أصناف اللغات البشرية، وهي ليست من عائلة اللغات الجزرية (السامية). ولا من عائلة الهندوأوربية، وربما تنتمي إلى عائلة لغوية قديمة انقرضت جميع لغاتها من مضمار الاستخدام باستثناء اللغة السومرية وذلك قبل أن تخترع الكتابة باعتبارها وسيلة للتدوين، وكانت اللغة السومرية لغة أقدم الألواح الطينية التي تحمل علامات كتابية مفهومة اللغة، وبذلك يكون السومريون مخترعو الكتابة وكما إنهم كانوا أصحاب أول حضارة تاريخية وبذلك تكون اللغة السومرية أقدم اللغات المشرقية من حيث تاريخ التدوين بل إنها أقدم اللغات البشرية من حيث تاريخ التدوين[٢١].

تمتاز اللغة السومرية بأنها من اللغات الملصقة أي القابلية على تكوين ألفاظ ذات معانٍ جديدة بلصق كلمتين أو أكثر مع بعضها. وهي غير قابلة للتصريف أي إنها ليست من اللغات المعربة وجذورها بصورة عامة لا تتغير، أما وحدتها القواعدية الأساسية فهي المركب اللفظي وليس الكلمة المفردة. وأصوات اللغة السومرية تتألف من حروف صحيحة وحروف علة ومن قواعدها إسقاط الحرف الصحيح إذا جاء في نهاية الجملة ولم تتبعه أداة نحوية تبدأ بحرف علة، وإذا أعقبته أداة تبدأ بحرف علة يتكون من حرف العلة والصحيح مقطع صوتي جديد، ولا تفرق اللغة السومرية بين المذكر والمؤنث وقد تضاف أداة لتحديد جنس الاسم في حين هناك تفريق بين العاقل وغير العاقل. أما العدد فهناك المفرد والجمع وقد يضعف الجذر للإشارة إلى الجمع أو تضاف أداة خاصة، والفعل في السومرية نوعان أصلي ومركب وهناك ثلاثة أنواع وهي: المتعدي واللازم والمبني للمجهول، وللفعل زمان ماضٍ ومضارع فضلاً عن الأمر[٢٢].

لقد استخدمت اللغة السومرية لغة تخاطب وتدوين ولغة رسمية في البلاد منذ أن دونت وحتى أواسط الألف الثالث قبل الميلاد. وتقلص استخدامها نسبياً في عهد الدولة الآكدية (٢٣٧١-٢٢٣٠ق.م) عندما أصبحت اللغة الآكدية، وهي لغة جزرية تختلف تمام الاختلاف عن اللغة السومرية، لغة رسمية في البلاد دونت بالخط المسماري[٢٣]. نفسه الذي ابتدعه السومريون وفي عهد سلالة أور الثالثة (٢١١٢-٢٠٠٦ق.م) عادت وانتعشت اللغة السومرية إلا أن غلبة الأقوام الآمورية الجزرية الأصل منذ مطلع الألف الثاني قبل الميلاد وانتشار استخدام اللغة الآكدية وغلبتها نتج عنه تقلص تدريجي في استخدام اللغة السومرية. ومع أنه لم يبق للسومريين أي كيان سياسي، إلا أن لغتهم ظلت تستخدم في المجالات العلمية والدينية، وكانت

هناك حركة واسعة لترجمة النصوص السومرية إلى اللغة الآكدية فألفت المعاجم اللغوية التي تساعد على ذلك[٢٤].

أما اللغة الآكدية، فقد زاد انتشارها واستخدامها في زمن سرجون الآكدي حيث انتشرت إلى البحر المتوسط والخليج العربي ولها ثلاثة أدوار:

١- قبل سرجون.

٢- في عهد سرجون.

٣- ٣- في عهد سلالة أور الثالثة.

وبعد ذلك تطورت وانقسمت إلى لهجتين البابلية والآشورية وكل واحدة منها مرت أيضاً في أدوار نستطيع أن نميزها بـ قديمة - ومتوسطة وحديثة، حيث كان نطاق استخدام اللهجة الآشورية في شمال العراق، بينما البابلية كان نطاق استخدامها في جنوب العراق. إلا أنه مع ذلك هناك تداخل بينهما إلى حد بعيد فنرى مثلاً الآشوريين كانوا يستخدمون اللغة الآكدية بلهجتها البابلية في الشؤون العلمية، بينما استخدمت اللغة الآكدية بلهجتها الآشورية للأغراض التجارية. وكانت تتعاون هاتان اللهجتان في العهود المختلفة، ولكن في العهد البابلي المتأخر أي حوالي القرن الثامن قبل الميلاد ظهرت لغة أخرى هي الآرامية وأصبحت هي اللغة الدارجة في الكلام والكتابة واقتصرت اللغة الآكدية على الشؤون العلمية وعند مجيء المسيح طمست معالم اللغة الآكدية، ولم يعرف عنها شيء بعد حل رموزها في النصف الثاني من القرن الماضي[٢٥].

واللغة الآكدية ليست كبقية اللغات الجزرية التي تتألف كل لغاتها من ٢٢-٣٠حرفاً، ولكن الآكدية تستعمل الكتابة المسمارية التي تحتوي على ما يقارب من (٦٠٠) مقطع صوتي، وهي مشتقة من السومرية، والأصوات تحتوي على الحروف التالية: عليه السلام ب - ج - د - خ - ك - ل - ن - ب - ر - ش - ص)، وحروف العلة (آ - ي - و -إي)، وهذه قد تكون طويلة مثل مثيلاتها في اللغة العربية أو قصيرة مثل الحركات في اللغة العربية، والاسم له جنس مذكر ومؤنث، مفرد ومثنى وجمع ويكون في حالة رفع - نصب - جر، الأسماء المؤنثة بإضافة (آت) أو (ت) إلى مصدر الاسم، والفعل يكون ماضياً ومضارعاً، وقد يكون مجرداً أو مزيداً، والمزيد يكون لإعطاء معنى آخر للفعل وهناك أيضاً صيغة الأمر التي تستعمل للمخاطب فقط[٢٦].

مما تجدر الإشارة إليه أن اللغة الآكدية لم يقتصر استخدامها على بلاد وادي الرافدين، بل انتشر استخدامها في بعض البلدان المجاورة مثل بلاد عيلام وأجزاء من آسيا الصغرى وبلاد الشام، بل غدت لغة دبلوماسية بين حكام وملوك الشرق الأدنى القديم في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد، وظلت تستخدم طوال الألف الثاني والجزء الأعظم من الألف الأول. حتى غلبتها اللغة الآرامية كما أشرنا أعلاه، وبقي تاريخ أقدم النصوص المسمارية المدونة باللغة الآكدية إلى القرن الأول الميلادي، إلا أن استخدام اللغة الآكدية لغة تخاطب وتدوين تقلص تدريجياً نتيجة وقوع العراق تحت الاحتلال الأجنبي في أعقاب سقوط بابل عام ٥٣٩ ق.م[٢٧]. ومع هذا فإنّ اللغة الآكدية تُعد أقدم اللغات الجزرية من حيث تاريخ التدوين، وكان لذلك أهمية كبيرة في فهم اللغة العربية وغيرها من اللغات الجزرية[٢٨]، ويعضد هذا الرأي التلاحم الذي تظهره الدراسات المقارنة بين اللغة الآكدية واللغة العربية، فالقواعد الخاصة باللغة الآكدية كقواعد اللغة العربية ونحن نجد فيها صيغاً للمفرد

والمثنى والجمع، كما نجد الجمع ينتهي بالواو رفعاً وبالياء نصباً (ملكو- ملكي)، وتضاف (ألف وتاء) أو (يت) في حالة جمع المؤنث وتوجد حالات الرفع والجر للأسماء (الإعراب) مثل: طابو، طابا، طابي، كما في اللغة العربية تماماً، والصفات تطابق الموصوفات في الجنس والعدد وكذلك في الآكدية ضمائر تتصل بالأسماء كالياء للمتكلم، والكاف مفتوحة للمخاطب ومكسورة للمخاطبة، ناهيك عن الضمائر المنفصلة، واسمي الفاعل والمفعول والاشتقاقات الأخرى نحواً وصرفاً.

وصيغ الأفعال في الآكدية أقرب إلى الصيغ العربية، وهناك صيغة في الآكدية لا تزال تحفظها العربية وهذه الصيغة هي (انفعل) التي تجعل الفعل يتكلم ذاتياً وتقلب ((النون واواً) في مثل فعل (انولد) فتصبح بعد إدغامها (اولد). وذلك وفق قاعدة حروف القلب العربية وتبقى تفيد معنى الفعل الذاتي، وكذلك ثمة اشتراك وتشابه في الأسماء والمفردات بين اللغتين. فمن الألفاظ المشتركة الكثيرة نذكر أب، أم، أخ، مالك، ديان، شمس، نهر، يوم، بيت، باب، لسان، ماء وأكثر الأعداد، وهناك ظواهر لغوية عديدة تتفق العربية والآكدية غير ظاهرة الإعراب والتأنيث بالتاء وجمع المذكر السالم بالواو والنون، ومنها ظاهرة التنوين التي هي في الآكدية (ميم) وفي العربية ((نون)) والميم والنون يتبادلان، ولعلّ الطريق الصحيح للبحث عن أساس قواعد اللغة العربية نجده في تضعيف ما حفظته الكتابة المقطعية من قواعد اللغة الآكدية وما نجهل أصله من قواعد اللغة العربية وحالات إعرابها واشتقاقات ألفاظها نجده في الآكدية[٢٢].

وفي أدناه نورد جدولاً يبين ارتباط هذه اللغات ببعضها:

العربية	الحبشية	الأوغاريتية	الآرامية	العبرية	الآكدية
أخ	إخُ	أخ	آحَا	أحَ	أخُ
كلب	كلب	كلب	كلبا	كلب	كلبو
ذباب	زمب	-	دبَّابة	زبُوب	زومبو
زرع	زرع	درء	زَرْعا	زيرع	زيرو
رأس	رِئيس	ريش	ريشا	رؤش	ريشو
عين	عين	ئن	عيناً	عاين	ئينو
لسان	ليسان	لِسِن	لشانا	لاشو	ليشانو
سن	سين	-	شِنْا	شن	شِنُو
سماء	سماي	سْمَى	شْمَياً	شمايم	شمو
ليل	يلليت	لِل	لليَا	ليلا	ليلاتو
ماء	ماي	مي	مَيَاً	ماييم	مو
بيت	بيت	بت	بيتًا	بايت	بيتو
سلام	سلام	سلَمْ	شلاما	شالوم	شلامو
اسم	سيم	شم	شما	شيم	شومو[٢٠]

أثر التراث اللغوي والكتابي:

لقد كان اختراع الكتابة حدثاً ذا أهمية كبيرة طالما قامت أسس جميع حضارات العالم القديم على الكتابة، فقد وسعت الكتابة نطاق الاتصالات ولم تتوسع تلك الاتصالات بين الأفراد المتباعدين فقط، وإنما كانت وسيلة للجمع بين الأقوام وتبادل الأفكار والتجارب والخبرات، لقد أوجد الخط المسماري خارج حدود وادي الرافدين منذ عصر مبكر وشيوع استعماله في البلدان المجاورة رباطاً وثيقاً كانت له نتائجه المهمة في انتقال كثير من المفاهيم والمعتقدات الدينية والنتاجات الفكرية إلى تلك البلدان، ولا نكون مغالين إذا قلنا إنّ أعظم إنجاز حضاري قدمته بلاد الرافدين هو الخط المسماري أقدم وسيلة للتدوين، لاسيما وإن الكتابة المسمارية استعملت لكتابة لغات أخرى غير

السومرية التي ابتدع الخط المسماري لتدوينها[٣١]. وكما سنرى.

أولا: التأثير على بلاد عيلام وفارس[٣٢]:

لقد كان تأثير وادي الرافدين في ميداني الكتابة واللغة على بلاد عيلام واضحاً جداً. فأقدم أنواع الكتابة وهي الكتابة الصورية انتقلت إلى مدينة سوسة عاصمة بلاد عيلام. يقول الباحث فلكشتاين في هذا المجال: " إن الكتابة السومرية لم يقتبسها القطر المجاور عيلام. بل إن التعرف على اختراع السومريين للكتابة قد حفز العيلاميين على اختراع كتابة خاصة بهم في أواخر العهد الشبيه بالكتابي وهي الكتابة العيلامية الأولى"[٣٣]، فقد عثر في سوسة على عدد من الرُّقُم الطينية يرجع تاريخها إلى حوالي ٢٩٠٠ق.م، وعليها كتابة تشبه الكتابة الصورية السومرية، حيث استخدم العيلاميون في كتاباتهم علامات صورية تشبه العلامات السومرية إلا أنها بدائية. ربما قد أخذت عن الكتابة الصورية السومرية وبمرور الزمن تطورت الكتابة العيلامية إلى إشارات حرفية ومقاطع خطية قبل أن تصل إلى شكلها الأخير، وفي ذلك إشارة إلى أنها ربما قد تكون مرّت بالمراحل نفسها التي مرت بها الكتابة المسمارية قبل أن تصل إلى شكلها النهائي. واستمر استعمال هذا الخط إلى العصر الآكدي عندما وقعت بلاد عيلام ضمن حدود الدولة الآكدية حيث استخدم العيلاميون أسلوب الكتابة المسمارية من بلاد وادي الرافدين[٣٤]. فقد استخدم الملك العيلامي بوزور اشوشنك كلا الكتابتين العيلامية الأولى والمسمارية من بلاد وادي الرافدين إلى الحد الذي أزاح فيه الخط المسماري السومري للكتابة العيلامية. كما حلت اللغة الآكدية محل اللغة العيلامية المحلية التي استخدمت لكتابة الوثائق الخاصة بهم[٣٥].

وفي أواخر الألف الثالث قبل الميلاد تطورت الكتابة العيلامية القديمة وأخذت شكلاً جديداً عرف بين المختصين باسم العيلامية المخططة، وظهر هذا النوع من الكتابة على بعض الأحجار التي تعود إلى زمن الملك العيلامي كوتيك - انشو - شيناك ٢٢٤٠-٢٢٢٠ق.م. وكانت هذه الكتابة مسمارية أيضاً ومشتقة من الخط المسماري الذي حورت علاماته لتلائم أصوات اللغة العيلامية، كما اختصر عدد العلامات المستعملة بحيث لم تتجاوز الـ١٣١ علامة مقطعية وبحدود (٢٥) علامة رمزية تقوم كل منها مقام كلمة و(٧) علامات دالة ثم اختزلت العلامات الصوتية في وقت لاحق لتصبح (١١٣) علامة فقط[٣٦].

وتظهر قوة وأصالة حضارة وادي الرافدين في الحقب التي تتعرض فيها إلى غزو الأقوام القادمة من الجهة الشرقية نلاحظ أن الغالب يقلد المغلوب وليس العكس. فكان الكوتيون الذي أسقطوا السلالة الآكدية استعملوا الخط المسماري واللغة الآكدية. ولم يصلنا شيء مدون بلغتهم[٣٧]. وما يقال عنهم أيضاً بالنسبة إلى الكيشيين الذين تأثروا بالحضارة العراقية القديمة وعاشوا في ظلها. فاستعملوا الخط المسماري واللغة الآكدية التي غدت اللغة الديبلوماسية المستخدمة من قبل ملوك وحكام المنطقة في عهدهم. ونلاحظ إنّ أهم ظاهرة خلال هذه الحقبة هي ظاهرة ازدهار حركة التأليف والترجمة والاستنساخ[٣٨].

واستمر تأثير الحضارة العراقية واضحاً حتى بعد زوال نفوذها بدلالة أنّ النصوص الفارسية القديمة والتي ساعدت الباحثين في حل رموز

الكتابة المسمارية وكثرة علاماتها الـ(٦٠٠) وعدم القدرة على السيطرة عليها فقد أوجد الفرس خطاً مسمارياً أخذ من الخط المسماري العراقي بعد تبسيطه وجعله أشبه ما يكون بالهجائي - المقطعي مكون من (٤٣) علامة مسمارية وجدت منقوشة على بضعة ألواح[٣٩].

ثانيا: التأثير على بلاد الأناضول (آسيا الصغرى):

إذا انتقلنا إلى الجهة الشمالية نلاحظ إن الحيثيين استعادوا الخط المسماري على الرغم من أن أصل لغتهم هو هندوأوربي[٤٠]، فقد عثر في حاتوشاش (بوغازكوي حالياً) عاصمة المملكة الحيثية على أرشيف ملكي ومكتبة حوت عشرة آلاف لوح طيني مكتوب عليها بالخط المسماري وبعدد من اللغات منها الحيثية والآكدية[٤١]، اللتان استخدمهما الملوك الحيثيون في وثائقهم الرسمية، واستخدموا أيضاً اللغة السومرية حيث هناك إشارات إلا أنها استخدمت من قبل الكتاب الحيثيين، حيث جمعوا معاجم مبنية على قوائم العلامات السومرية[٤٢]، وهذا ما عبر عنه الباحث كييرا حيث قال: " إذا ما خالط أناس يجهلون الكتابة أناساً أوفر منهم مدنية يعرفون القراءة والكتابة فإنهم لن يقتبسوا منهم أسلوب الكتابة فحسب بل اللغة أيضاً لأنّ اللغة والكتابة في البداية بالنسبة إلى المقتبس صنوين لا يفترقان، ومن المحتمل أنه ظهر لأحد التجار فيما بعد أنه ليس من الضروري استعمال اللغة الأجنبية في المعاملات التجارية، وإنما يمكن اقتباس الكتابة فقط لكتابة اللغة المحلية بها"، وبالطبع لم يكن بالإمكان نقل الكتابة دون وجود مدارس للتعليم لذلك كان هناك مدرسة للكتابة في قانش وقد عثر فيها على عدد من النصوص الأدبية[٤٣].

ولقد امتد تأثير حضارة وادي الرافدين إلى بلاد أورارتو حيث عثر في جبال أرمينيا على كتابات كان ملوك أورارتو قد كتبوها باللغة الآكدية والخط المسماري إلى جانب لغة المنطقة المحلية[٤٤]، أما بالنسبة إلى الأقوام الحورية. وهي أقوام هندأوربية أسست لها مملكة واسعة تمتد من بحيرة وان شمال سوريا وشمال وادي الرافدين عرفت بالمملكة الميتانية[٤٥].

فقد تأثروا إلى حد بعيد بالكتابة المسمارية وباللغة الآكدية وأكثر ما يظهر هذا التأثير في الجهات الشرقية من وادي الرافدين في منطقة كركوك (ارابخا قديماً)، حيث كان وجود الأقوام الحورية، وقد استخدموا اللغة الآكدية والخط المسماري وهذا ما تؤكده المكتشفات التي تمت في موقع نوزي قرب كركوك من أواسط الألف الثاني قبل الميلاد، حيث عثر على أكثر من أربعة آلاف رقيم طيني مدونة باللغة الآكدية والخط المسماري وبلهجة متأثرة بالحوريين حيث سادت كلغة لإدارة الدولة الميتانية على الرغم من وجود اللغة الحورية، والسبب في ذلك وهو عدم وجود نوع من اللغة الحورية الأدبية القياسية وفضلاً عن ذلك أن المملكة الميتانية لم تكن قادرة على تثبيت اللغة الحورية كلغة للإدارة[٤٦].

ثالثا: التأثير على بلاد الشام:

لقد كان للمظاهر الحضارية العراقية القديمة حضوراً مبكراً في مناطق الفرات الأوسط وشمال سوريا، ومن هذه المدن التي تأثرت بشكل واضح بالمقومات الحضارية العراقية هي مدينة ماري التي تقع على الفرات ويمثلها أطلال تل الحريري على بعد ستة أميال إلى الشمال من البوكمال في سوريا حيث كانت واقعة تحت النفوذ السياسي والحضاري لبلاد وادي الرافدين. وقد كشفت التنقيبات عن سجلات القصر الملكي الذي ضم

أكثر من ٢٠ ألف رقيم مدونة بالخط المسماري واللغة الآكدية[٤٧].

وفي مكان آخر من بلاد الشام تم العثور في رأس شمر (أوغاريت قديماً) على أعداد هائلة من الرقم الطينية الإدارية والدينية والأدبية مدونة باللغة الآكدية وبالخط المسماري وبعضها دوّن بالأبجدية الكنعانية[٤٨]، حيث استعار سكان أوغاريت شكل الإسفين أو المسمار بشكل أساسي لتدوين كتاباتهم الأبجدية باستثناء الشكل المسماري للعلامات فإن الأبجدية الأوغاريتية خط هجائي ليس له علاقة بالخط المسماري الذي بقي إلى آخر العصور التاريخية مزيجاً من العلامات المقطعية والرمزية بالرغم من أن الاثنين كتبا على الطين وبقلم من القصب ومن جهة اليسار إلى اليمين[٤٩]، كما عثر على نصوص أخرى دونت بلغات مختلفة[٥٠]، وقد عثر في الالاخ (تل العطشانة) على عدد من الرقم الطينية مدونة باللغة الآكدية يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد[٥١].

وفي مكان آخر من بلاد الشام أدت الحفريات الإيطالية في تل مرديخ الواقع على بعد (٥٥) كم جنوب شرق حلب ما بين عام ١٩٧٤-١٩٧٥ إلى الكشف عن أرشيف ملكي ضخم يتألف من (١٦) ألف رقيم وكسرة طينية يعود تاريخها إلى النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد حيث قامت في شمال سوريا مملكة قوية هي مملكة إبلا فقد تبين من خلال الأرشيف الملكي إن مملكة إبلا كانت مملكة قوية تمتد حدودها من الفرات في الشرق حتى سواحل البحر المتوسط في الغرب، ومن جبال طوروس في الشمال حتى سهول حمص في الجنوب، وقد تمتعت بقوة عسكرية وسياسية واقتصادية كبيرة مكنتها من مد نفوذها إلى بعض المناطق المجاورة. ولقد استخدم سكان إبلا في شمال سورية نظام الكتابة المسمارية في النصف الثاني من الألف الثالث ق.م لكتابة لغتهم وتدوين وثائقهم بطريقة تشبه الطريقة المستخدمة من مدن جنوب بلاد الرافدين[٥٢]، فنصوص إبلا تظهر تشابهاً كبيراً من حيث الكتابة مع النصوص المكتشفة في موقعي (شوروباك القديمة) وأبو صلابيخ في جنوب بلاد الرافدين حيث دونت نصوص إبلا بالخط المسماري بثلاثة أساليب هي:

١- نصوص كتبت بإشارات مقطعية فقط ويلاحظ بشكل أساس في بعض التعاويذ والنصوص الدينية كما في النص التالي:

قرار	Du 11ga
الملك	En
سمع	gis-ba-tuku
الإله كورا	Dku-ra
و	wa
إله الشمس	(d)UTU
سمع	gis-ba-tuku
الإله هدد	DA-DA
(كل) الآلهة	Dungir - dingir

٢- نصوص كتبت بشكل رئيسي بإشارات مقطعية مع بعض الرموز مثل الرسائل والنصوص التاريخية والمعاهدات والنماذج المختلفة من المؤلفات الأدبية.

٣- نصوص كتبت بشكل رئيسي بالعلامات الرمزية ووشيت بإشارات مقطعية مثل النصوص الإدارية، وقد استخدمت الطريقة الرمزية بشكل رئيسي للتعبير عن أعداد مقاييس وبضائع مختلفة وتسميات خاصة بالممارسات الإدارية، أما الإشارات المقطعية فقد استخدمت للتعبير عن

أسماء أعلام وضمائر وظروف وأدوات جر وبعض الأعداد (مائة، ألف، عشرة آلاف). وأسماء بضائع ليس لها مقابل رمزي في اللغة السومرية وقد قاد هذا الاستخدام المكثف للطريقة الرمزية في نصوص إبلا بعض الباحثين إلى الافتراض أن معظم نصوص إبلا كتبت باللغة السومرية وليس باللغة المحلية المعروفة حالياً بالإبلائية، غير أن الدراسات اللاحقة والدقيقة لأرشيف إبلا وخاصة التي قام بها عالم الدراسات الآشورية المعروف Gelb أظهرت أن القسم الأعظم من نصوص إبلا كتبت بالإبلائية وليس السومرية ويقتصر ما كتب بالسومرية على المؤلفات الأدبية والنصوص المدرسية، كما أن الأساليب الثلاثة لاستخدام الخط المسماري كانت معروفة في بلاد الرافدين في النصوص العائدة إلى الألف الثالث ق.م. ويشبه توزيع الرمزية والمقاطع في نصوص إبلا الإدارية، النصوص الإدارية التي تعود إلى فترة ما قبل العصر السرجوني (٢٧٠٠-٢٣٥٠ق.م) والعصر السرجوني (٢٣٥٠-٢٢٨٤ ق.م) غير أن كتاب إبلا قد استخدموا هذه الأساليب لكتابة لغتهم ونصوصهم بشكل يتلاءم وخصائص تلك اللغة كما هي الحال حالياً في استخدام الحروف العربية لكتابة اللغة الفارسية بشكل يتلاءم مع تلك اللغة، أو استخدام الحروف اللاتينية لكتابة العديد من اللغات الأوربية الحديثة بشكل يتلاءم مع قواعد تلك اللغة وصفاتها(٥٣).

رابعا: التأثير على بلاد النيل:

وإذا غادرنا بلاد الشام إلى مصر نرى التأثير العراقي مرة أخرى. فالمصريون قد أخذوا العديد من المظاهر الحضارية ومنذ الفترات المبكرة من سكان الرافدين(٥٤)، ومن بين هذه المظاهر الحضارية كانت الكتابة(٥٥)، حيث تعود الصلات الحضارية بين مصر ووادي الرافدين إلى الفترات المبكرة من العصر الشبيه بالكتابي والبدايات الأولى للعصور التاريخية حيث إن كثيراً من المنجزات الحضارية لحضارة الرافدين وصلت إلى مصر واقتبس منها المصريون الكثير ويؤكد هذا الرأي الباحث فرانكفورت بالقول: "وما يتعلق بالمرحلة التكوينية للحضارة المصرية الفترة الشبيهة بالكتابية تدل على أن المصدر الذي اقتبست الثقافة المصرية بعض عناصر عربية في بداية العصور السابقة لعهد الأسر وفي الأزمنة الشبيهة بحكم الأسر كان من بلاد ما بين النهرين، فـ"التأثير العراقي كان أحد العوامل التي أدت إلى ولادة المدينة المصرية الفرعونية"(٥٦).

كما استخدمت اللغة الآكدية بخطها المسماري بالمراسلات الملكية بين حكام وملوك الشرق الأدنى القديم، فقد عثر في تل العمارنة عاصمة الفرعون أخناتون على ٤٠٠ لوح طيني تقريباً كانت محفوظة في دار خاصة ملحقة بالقصر، وكان لهذه الدار موظفون يتولون إدارتها وتنظيم الرسائل فيها وكان من بين أولئك الموظفين مترجمون لديهم معرفة باللغة الآكدية ومترجمون آخرون عندهم معرفة بلغات أخرى، كما عثر بين مجموعة هذه الرسائل على جزء من قاموس قسمت فيه المفردات على ثلاثة أعمدة في الأول منها الكلمة في اللغة المصرية وفي الثاني معناها باللغة الآكدية وكانت الكلمة في العمود الثالث تتضمن اللفظ البابلي مكتوباً بالعلامات المصرية وهذا يعني أن الملك المصري يريد من موظفيه أن يفهموا اللغة الآكدية لفظاً ومعنى، خصوصاً وأنها استخدمت في المراسلات الملكية(٥٧).

خامساً: التأثير على بلاد اليونان:

وفي بلاد اليونان تطالعنا واحدة من أولى الحضارات المتقدمة في أوروبا وهي حضارة المينيين (Minoans) في كريت، حيث حفظت وثائق قصورهم والوثائق الإدارية مدونة على الألواح الطينية، وهذا يظهر بشكل كبير الدين الذي يدينون به إلى الشرق[٥٨]. فلقد وصلتنا من كريت كتابات بلغتين كريتية ويونانية وهي وإن كانت متأخرة نسبياً إلا أنها تؤكد التأثيرات الجزرية الشمالية الغربية للغة ما قبل اليونانية في كريت، فبالنسبة للكتبة الكريتية قد بدأت بشكل صور تمثل تمثيلاً صادقاً الأشياء الاعتيادية. ولكن كان لهذه الصور القيمة الصوتية وفي هذه الفترة المبكرة أو قبل ذلك العصر هناك ما يوجب علينا أن نقر بالاتصال الحضاري بين الكتابة الصورية في كريت والكتابة في آسيا الصغرى، فمن المحتمل أن الكتابة في هذه القارة نشأت مستقلة استقلالاً تاماً. ولقد أضيف إلى الكتابة الصورية أشكال مكونة من الخطوط المستقيمة مناسبة لسرعة الكتابة. وكانت تؤدى بحفار مدبب ويبدو أن هذا الاختراع يحدد التاريخ الذي استعمل فيه الطين وسيلة للكتابة. وليس من المستحيل أن نقطع برأي فيما إذا كان هذا الاختراع مستقلا أو كان مقتبساً من بلاد وادي الرافدين، حيث يقول الباحث ساكز في هذا الصدد: "إن هناك دعوة قوية مؤداها حالياً أن اللغات الأولى المعروفة في نصوص كريت من النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد لم تكن سامية فحسب ولكنها كانت سامية آكدية بصورة خاصة"[٥٩]. وعلى سبيل ing الآكدية لابد أن كان لها علاقة بالحروف أين en اليوناني أو أين in اللاتيني ومعناه (في). وللحرف آنا ana بالآكدية معنى متشابه مع الحرف أنا في اللاتينية والكلمة الآكدية ماكال mage لها علاقة دون شك مع كلمة ميكال - وس اليونانية والكلمة آ-كار A.GAR السومرية أوكار الآكدية حيث لا يمكن فصلها عن اليونانية آكر - وسر واللاتينية، يصعب تحديد زمن العلاقة بين متكلمي اللغات ولكنها تشير إلى اتصالات موغلة في القدم بين متكلمي هذه اللغات[٦٠].

ومن المعروف أن الكتابة المسمارية قد انتشرت في بلاد الشام وفي بلاد الأناضول (آسيا الصغرى) كما استخدمت في البلاط الفرعوني في أواسط الألف الثاني ق.م كوسيلة للتفاهم مع حكام الشرق الأدنى القديم كما ألمحنا ذلك سابقاً، ويبدو أن هذا الأسلوب في المراسلات قد وصل إلى قبرص حيث نجد أحد ملوك قبرص يكتب إلى فرعون مصر في حقبة العمارنة باللغة الآكدية[٦١]، مما يدل على معرفة البلاط باللغة ووجود من يكتب بها عندهم. ولا بد من الإشارة إلى أن الإغريق الذين سكنوا بلاد بابل في القرن الثاني قبل الميلاد حاولوا تعلم اللغة الآكدية كما أرسلوا أولادهم إلى المدارس البابلية وتدربوا على استنساخ بعض النصوص المدونة باللغة السومرية والآكدية وعثر على نماذج من هذه الرقم[٦٢].

التراث اللغوي العراقي القديم في لغات الشعوب الأخرى:

إن تأثير حضارة وادي الرافدين لم يقتصر على استعارة الخط المسماري واستخدام اللغة الآكدية، وإنما امتد ليشمل استعارة الكثير من

المفردات العراقية القديمة[٦٣]، ومما تجدر الإشارة إليه أن سكان وادي الرافدين عمدوا إلى وضع أول المعاجم اللغوية[٦٤]، الثنائية اللغة التي انتشر استخدامها في كثير من البلدان المجاورة. يقول د.أوتو في هذا الصدد: "إن أعظم إنجازات العصر البابلي القديم هي قوائم الكلمات السومرية - الآكدية، وإن قوائم الكلمات السومرية قديمة قدم الكتابة السومرية نفسها، فقد كانت نتاج مدارس الكتبة وكان من أغراضها التثقيف بمساعدة الطالب السيطرة على مئات العلامات المسمارية وآلاف التراكيب المؤلفة منها، ولكن قوائم اللغات هي أكثر من مجرد نصوص طلبة مبتدئين. فقد كان الكاتب السومري المتدرب تدريباً كاملاً يستخدم قوائم الكلمات كواسطة لتساعده على فهم وتنظيم العالم من حوله بلغة الأسماء والأفكار، لذا فإننا نجد قوائم بأسماء الحيوانات والنباتات والأحجار وأسماء الآلهة وأصناف الناس وهكذا، والقوائم ثنائية اللغة تضع عموداً ثانياً إلى جانب العمود الأول وتعطي ما يقابل المفردات السومرية للغة الآكدية وقد ظلت هذه القوائم تستنسخ طالما كانت الكتابة المسمارية مستخدمة، ولا بد أن نؤكد بأن ذلك لا يمثل قواميس فعلية حيث إنها تفتقر إلى أي تنظيم واضح، فالمصطلح يقود إلى المصطلح التالي بمجرد المصادفة وغالباً بدون أي علاقة منطقية، وكيفما كان فقد كان هذا الأسلوب ناجحاً إلى درجة أنه انتشر، وبعد عام ١٥٠٠ق.م.. نظمت قوائم باللغة السومرية والآكدية والحيثية كما أن لدينا قوائم رباعية اللغة من أوغاريت تضم اللغة السومرية والآكدية والحورية والأوغاريتية"[٦٥].

فلقد جاءتنا من بوغازكوي جداول لغوية أو معاجم تشمل قوائم متوازنة في ألفاظ مترادفة من الحيثية والسومرية والآكدية[٦٦]، وقد حوت الكتابات في بوغازكوي على ثمان لغات، وقد دونت اللغات الثمان بالخط المسماري وعلى ألواح من الطين، وبالنسبة للمفردات المستعارة من اللغات العراقية القديمة يقول الباحث جرني:

"فقد كانت تدرس دراسة مستفيضة في حاتو شاش كما في بابل. وقد وجدت هناك كمعاجم سومرية وحيثية ومعظم الكلمات السومرية ذات مقطع صوتي واحد. وكثير من المقاطع التي ترتبط بالعلامات المسمارية هي في الواقع كلمات سومرية نسي معناها عندما بطل استعمال اللغة. وعلى ذلك كان في إمكان دارس اللغة السومرية أن يستعمل علامات مفردة (كاديوجرام)" علامة واحدة تستعمل للدلالة على كلمة" للدلالة على المعنى أو الفكرة التي كانت العلامات تعبر عنها في اللغة السومرية. وهكذا يمكن توفير الوقت الزائد الذي كان سيقضيه في كتابة الكلمة الحيثية أو الآكدية الطويلة، وبهذه الطريقة استعملت اللغة السومرية كنوع من الاختزال، وقد شاع هذا النوع من استبدال رموز كلمات بأخرى عند الكتاب الحيثيين المتضلعين في العلم" فضلاً عن الاختزال كانت الكلمات الآكدية منتشرة في النصوص المكتوبة الحيثية وهناك من يعتقد أنه نوع من استبدال رموز كلمات بأخرى[٦٧].

أما بالنسبة لبلاد الشام فقد عثر على قواميس لغوية بين الألواح الطينية المكتشفة في رأس شمرة (أوغاريت) والتي يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وكانت هذه القواميس تستخدم

للترجمة من السومرية والآكدية إلى الأوغاريتية، وعثر أيضاً في الآلاخ علي معاجم لغوية تتضمن الكثير من المفردات والمصطلحات الآكدية ونصوص أدبية، ويبدو أن الغاية منها تدريب الكتبة السوريين على تعلم اللغة الآكدية[٦٨]، وعثر في إبلا على نصوص معجمية تحتوي على مفردات سومرية في العمود الأيسر من الرقيم وما يقابلها بلغة إبلا في العمود الأيمن منه، يقول د. حتي في مجال استعارة الكلمات العراقية القديمة: " واستعارت سوريا عدداً كبيراً من الكلمات الآكدية بالإضافة إلى الكلمات السومرية ومن هذه الكلمات Hekalla (هيكل) التي أتت مباشرة من السومرية (e-gal) بمعنى "البيت الكبير إلى الكنعانية أي Kissa'u كرسي أتت من السومرية بطريق الآكدية"، وقد استعار اليهود العديد من الكلمات نورد على سبيل المثال: كلمة شعر حيث نجد هذه الكلمة في أقدم اللغات الجزرية ففي الآكدية كلمة (شيرو) الدالة على هتاف الكهان في المعابد من الآكدية انتقلت اللفظة إلى اليهود بصورة (شيرو شير) ومعناه النشيد، ومنها صيغة الفعل المرتجل شير بمعنى أنشد وغنى ومن ذلك اسم سفر من أسفار العهد القديم وهو (شير هشير شيم)؛ أي أناشيد الأناشيد وقد ورد الفعل (شير) في أقدم أثر للغة العبرية وهو نشيد النبية دبورة يليه مرادفه (زامر)، والجدير بالذكر أن الباحث لانجدون قد أشار أن العبارة زامارشير تطابق كل العبارة العبرية مزمور شيري[٦٩]، ولقد شاعت على أقلام الكتاب المصريين كلمات مشتقة من الكنعانية أو البابلية نمقوا بها أساليبهم[٧٠].

أما بالنسبة إلى اليونان فقد استعاروا كثيراً من الكلمات العراقية القديمة التي انتقلت عن طريق اليونان إلى اللغة الإنكليزية الحديثة. منها أسماء المعادن وأبراج النجوم والموازين والمقاييس وأسماء الكثير من الأعشاب والنباتات، ومما تجدر الإشارة إليه أن الأستاذ طه باقر قد قام بعملية إرجاع الكثير من الكلمات التي كانت تعد في السابق إنها أعجمية أو دخيلة وتبين إنها تعود إلى التراث العراقي القديم. إضافة إلى ذلك هناك الكثير من الرواسب اللغوية العراقية القديمة التي يمكن ملاحظتها في اللهجات الدارجة سواء أكانت في أسلوب اللفظ أم في المفردات اللغوية، وفيما يلي نورد قائمة بأبرز تلك المفردات:

العربي	الإنكليزي	الإغريقي	الآكدي
خرنوب، خروب	Carob	Charrouba	Varuba
كركم	Crocus	Krokos	Kirkanu
كمون	Cammin	Kuminon	Kamani
جص، جبس	Gypsum	Gysas	Gassa
حشيشة للزوخا	Hyssop	Hussopos	Zupa
لاذن صمغ	Ladanum	ledanon	ledanu
مر	myrrh	Murra	Murru
نفط	naphtha	Naphtaos	naptu
زعفران	Safferon		azupiranu
كحل	Alcohol		Guvlu
قرن	Hirn	Keras	Karnu
قانون	Cane, canor	Kanna	Ganu
منا	Mina	Mina	Mina
لبن	Plinth	Plinthos	Libittu
شيقل	Shekel		Viglu
ذهب	Khurasa	Chrusos	vurasu
ترجمان	targumanu		dragamanu
كرز	cherry	kerason	karshu

فضلاً عن أسماء الأشهر وأسماء الكثير من المدن العراقية[٧١]. ■

الحواشي

١) للاستزادة ينظر: هورس، جوزيف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيب وهيبة الخازن، بيروت - بدون، ص ١٧، سليمان، حسين محمد، المدخل إلى دراسة علم التاريخ، السعودية، ١٩٨٤، ص ١٥.

٢) بارنز، المرهاري، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، القاهرة ١٩٨٤ -، ج١، ص ٢٥.

٣) الدباغ، تقي، طبيعة الدراسات الأثرية، الأستاذ، ع١٥، م١٥، ٦٧-١٩٦٨، ص٣٤٥.

٤) باير، ريمون: الجمالية ومرحلة ما قبل التاريخ، دراسات في الأدب والعلوم الإنسانية، ع٧، بيروت، ١٩٧٩، ص ٥١-٦٤.

٥) علي، فاضل عبد الواحد: بين حضارتي الرافدين والنيل أوجه للمقارنة، آفاق عربية، ع٩-١٠، ١٩٩٩، ص ٢٥.

٦) للاستزادة ينظر:

- الراوي، فاروق ناصر: المعارف والعلوم البحتة العراقية القديمة في العراق في موكب الحضارة، بغداد -١٩٨٨، ج١ - ص ٢٧٦.

- الجادر، وليد بالاشتراك مع فاضل، الإله: دور العلم والمعرفة في العراق القديم المورد ع٢، بغداد - ١٩٧٨، ص٨٤.

٧) ينظر:

Johes. B.T.. The Sumerian problem. New York - 1969 p84

مهدي، علي محمد: دور المعبد في المجتمع العراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد - ١٩٧٥، ص ١٦٦ - ١٦٧.

٨) سليمان، عامر، الكتابة المسمارية والحرف العربي، الموصل، ٧٩، ص١٠.

٩) للاستزادة في المعلومات ينظر:

Diringer.. D.. Writing. London-1962. p13-36.

- إسماعيل، بهيجة خليل: الكتابة في حضارة العراق، بغداد-١٩٨٥، ج١، ص٢٣٣، وما بعدها، سليمان عامر: اللغة الأكدية (البابلية الآشورية) الموصل-١٩٩١، ص١١٩ وما بعدها، روسو، جان جاك: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محجوب، بغداد ١٩٨٦، ص ٤٠-٤١.

- يوسف، أحمد: "الكتابة التصويرية"، البحرين الثقافية، ع١٥، ١٩٩٨، ص ٤٠-٤٧.

١٠) - كييرا، إدوار، كتبوا على الطين، ترجمة محمود الأمين، بغداد- ١٩٦٤، ص٨٣.

-دوبلهوفر، آرنست: رموز ومعجزات، ترجمة عماد حاتم، تونس، ١٩٨٣، ص ٢٢٧

١١) للاستزادة ينظر:

Diringer: op. cit. p40-41.

سليمان: م.س، ١٢٩.

إسماعيل: م.س، ص٢٢٥-٢٢٧.

١٢) "للاستزادة ينظر: سيرجيو بيكوني: طرق واتجاهات الكتابة المسمارية" سومر، م-ج، ١-٢، م ٤٢، ١٩٨٦.

- سليمان: م.س، ص ٢٢٥-٢٢٧.

١٣) كييرا: م.س، ص ٢٩.

Diringer: op. cit. p39.

١٤) ذنون، يوسف: "مدخل إلى أدوات الكتابة عند العراقيين القدماء"، آفاق عربية، ع٣-٤، ١٩٩٩، ص٥٥

١٥) سليمان: م.س، ص١٤٥، إسماعيل: م.س، ص٢٤٤، وما بعدها.

١٦) للاستزادة ينظر:

HOWARD..
M. "Technical description of the Iorry writing-Boards from Nimrud" . Iraq. vol.XVII. psrt 1. 1995.

١٧) ذنون: م. س، ص ٥٨.

١٨) مما تجدر إليه الإشارة أن الإله نبو ابن الإله مردوخ قد جعله العراقيون رب وسيد الفنون والكتابة وحامي المدرسة، وكان يوصف بأنه الذي يمسك بالقلم المقدس الذي يحمل الرقيم الخاص بالمواسم الإلهية سيد السماء والذي يمسك بكتاب (لوح) الحياة بينما كانت الآلهة نيسابا هي المشرفة على التدوين ومعرفة الكتابة، وأظهرت وهي تمسك بالقلم ينظر الجادر م.س، ص٢٨.
Diringer.ciy. p40-14.

١٩) ذنون: م.س، ص ٥٩-٦٠.

A.. Writing Material of the East. London -1979.. 21-22.
Gaur.

٢٠)- اللغة في شكلها الملفوظ والمكتوب عنصر أساسي في الحياة الاجتماعية، ولا تمثل إلا في اجتماع أربعة أشياء ولا تصح إلا بصحتها وإن نقصاً أو خللاً يعتري أحدها يفقدها قسطاً من الصحة والسلامة وهذه العناصر هي في الحقيقة الأركان الأساسية للعملية اللغوية: ١- المعبر عنه. ٢- المعبر به. ٣- المتلقي أو ما يفهمه القارئ أو المستمع. ٤- رد الفعل وهو ما يبرز الجانب الديناميكي في اللغة، ينظر جبر، يحيى عبد الرؤوف: "الطاقة اللغوية ودورها في عملية الاتصال اللسان العربي، ع٣٨، ١٩٩٤، ص٣١-٣٤.

٢١) سليمان: م.س، ص ٢٨.

٢٢ رشيد، فوزي، قواعد اللغة السومرية، بغداد-١٩٧٢.

٢٣) للمزيد من التفاصيل عن حل رموز الخط المسماري ينظر: دو بلهوفر: م.س، ص١٩٢ وما بعدها. إسماعيل: م.س. ص٢٢٩. وما بعدها.

٢٤) سليمان: م.س، ص ٣٣-٣٥.

رشيد: م.س. ص٢٧.

٢٥) مدالوا. إلياس: تركيب اللغات السامية. الكتاب السرياني. ع١٣-١٤. ١٩٩٠. ص٦.

٢٦) سليمان: م.س. مدالوا:م.س. ص ٦-٧نقلاً عن:

W.Von. Soder: Grammatik, 1952 R-lalar. Manuel: d'epigraphie akkadinne, 1948.

٢٧) سليمان: م.س. ص٣٧-٤٦. وينظر أيضاً ندوة الأصل المشترك للغات العراقية القديمة. دائرة التراث العربي الإسلامي. منشورات المجمع العلمي العراقي. بغداد. ١٩٩٩.

٢٨) جعفر. إحسان محمد: "اللغة الأكدية توأمة اللغة الفصحى" اللسان العربي. عبد الله ٢٩. ١٩٨٧. ص ٢٥-٢٨.

٢٩) للاستزادة عن هذا الموضوع ينظر: حداد. بنيامين: قطوف من دوحة اللغات السامية" الأديب السرياني. ع١٧. ١٩٩٤. ص ٨٥-٩٠. مدالوا: م.س، ص ٥، جعفر: م. س. ص ٢٧.

علي فاضل عبد الواحد: حضارة بلاد وادي الرافدين أصالتها وتأثيرها في بلدان الشرق الأدنى القديم في العراق في التاريخ. بغداد- ١٩٨٣. ص ٢١٥. لا بد من الإشارة هنا أنه كان من نتيجة الانتشار الواسع للغة الأكدية أن تأثرت اللغة الأكدية باللغات المحلية، ومن هذه ماري حيث تأثرت اللغة الأكدية التي استعملت باللهجة الأمورية ونفس الأمر يصدق على الكتابات التي وردتنا من نوزي (يورغان تبه) قرب كركوك. والتي كانت قبل طغيان الحوريين عليها مدينة آكدية تعرف باسم (جاسور). والتي جاءت متأثرة باللغة الحورية. وكذلك اللغة الأكدية لغالبية وسائل العمارنة جاءت متأثرة باللغة الكنعانية. أما الكتابات الأكدية من بوغازكوي فجاءت متأثرة باللغة الحيثية. إن اللغة تقطع تيار الأصوات اللغوية المتدفق بطريقتها الخاصة ومن هنا يأتي الاختلاف في اللفظ الذي يولد ما نسميه ب ((اللحن)). والشخص الناطق بلغة أجنبية كثيراً ما يقحم عناصر لغته القومية الخاصة في النظام الفونولوجي (الصوتي) لتلك اللغة. ويتجلى هذا بشكل خاص عندما تشترك اللغة القومية والأجنبية بما يظن أنها ضمن أصوات متشابهة. ينظر كوندراتوف. أ: صور وإشارات. ترجمة أدور يوحنا. بغداد -١٩٧١. ص١٩٧.

٣٠) للمزيد من التفاصيل عن علاقة بلاد عيلام مع بلاد الرافدين المبكرة ينظر:

" Mallown. M.E.L.. Early Mesopotainia and Iran: London-1965. Lebreton. L. "The Early Periods at Susa. Mesopotamia Relation" Iraq. Vol. No.12. part. 2. 1957. p 79-123.

٣١) سليمان عامر: بلاد عيلام وعلاقتها بالعراق القديم" آداب الرافدين. الموصل-ع١٣. ١٩٨٣. ص ١٦٧-١٨١.

٣٢) فلكشتاين. آدم: عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية في عرب آسيا" في الشرق الأدنى للحضارات المبكرة. ترجمة عامر سليمان. الموصل - ١٩٨٦. ص٥٦.

Vallat. f.. "The Most Ancient Scripts of Iran: The cyrrent Situation", World Archaedopy Vol.17. No.3. 1986. p. 345.

٣٣) Friedrich. Extinct Languages. New York-1957. p44.

٣٤) الخاتوني. عبد العزيز سلكان: علاقات العراق ببلاد عيلام حتى سنة ٦٢٩ ق.م. رسالة ماجستير غير منشورة. الموصل- ١٩٩٢. ص ٥٨-٦١.

٣٥) Cameron.G., History of Early Iran. New ypirk -1968. p.45.

مما تجدر إليه أن عدداً من الملوك الكوتيين قد تسمى بأسماء جزرية مثل: كوروم Kirum وخابل Khabl -kin كن...إلخ وأسماء كوتية وأسماء أخذت طابعاً جزرياً. ينظر: بوتيرو، جين: الإمبراطورية السامية الأولى في الشرق الأدنى الحضارات المبكرة. ترجمة عامر سليمان. موصل - ١٩٨٦. ص١٢٣.

Jacob sen. Th. The Sumerian King List. Chicago- 1939. p. 46-48.

وتغفل المصادر المسمارية المتوفرة من المدن السومرية التي عاصرت حكمها ذكرهم بشكل واضح مما يدل على كراهية سكان البلاد للمحتلين. وإن إغفال ذكرهم من قبل المؤرخين المعاصرين لهم في البلاد المحتلة كان أيضاً ظاهرة واضحةفي بلاد وادي النيل بالنسبة للمحتلين الهكسوس ينظر: علي. فاضل عبد الواحد: أقدم حرب للتحرير عرفها التاريخ" سومر. م٣. ١٩٧٤. ص٥١.

٣٦) ومما تجدر الإشارة إليه أن اللغة الآكدية أصبحت كلغة دولة في هذه الفترة. ينظر: إسماعيل. شعلان كامل: العلاقات في العصور القديمة رسالة ماجستير غير منشورة. الموصل-١٩٩٠. ص٦٦-٦٨.

٣٧) Widengren. G. ." The Persians in people of old testament times . London-1975.. p. 339.

٣٨) للاستزادة ينظر: الزرقي. محسن أحمد عبد الله: العدوان الفارسي على العراق في العصر الأخميني. رسالة ماجستير غير منشورة. الموصل -١٩٨٩. ص١٢٣-١٢٤.

Shyles. p. A history of Persia. Vol. 1. London-1962. p.176.

٣٩) Diriner:Op. Cit. p.67, friedrich: Op.Cit, p45.

٤٠) Hawkins,D.,"Writing in Antolia: Imported and Indigenous Sysyem", World Archaeology, Vol.17. No.3. 1986, p.45

٤١) جرني، أ.د: الحيثيون (لندن -١٩٥٢) ترجمة محمد عبد القادر محمد، مراجعة فيصل الوائلي، بغداد-١٩٦٣، ص١٥٧.

٤٢) كييرا:م.س. ص٢٢٩.

٤٣) ادزار، اتوا: " العصر البابلي القديم في الشرق الأدنى الحضارة المبكرة، ترجمة عامر سليمان. الموصل - ١٩٨٦، ص ١٩٠.

٤٤) للاستزادة ينظر: Diriner:Op. Cit, p.44.

٤٥) للاستزادة ينظر:

Gelbm I.J., Hurrans and Subarians, 2nd.ed. Chicago. 1973.
Mulloweir, C.J.: "Nuzi" in Archaeology and old testament study, Oxford ñ 1967, p73.

٤٦) فولفرام. فون زودن:" لغة آشور في الإمبراطورية البابلية حوالي ١٤٥٠-١٣٥٠ ق.م". سومر. بغداد - م٤٢، ١٩٨٤. ص ٤١-٤٣.

٤٧) للاستزادة عن لغة الأموريين ينظر: كاكو. اندرة: " نظرات في لغة الأموريين في ماري وآلهتهم". ترجمة د. جورج حداد. الحوليات الأثرية السورية، م١، ج٢. ١٩٥١. ص ٢٩٩-٣٠٣.

٤٨) Gray.J., "Uagarit" in Archaeology and Old testament study, Oxford-1967.p 37.

٤٩) Millard, A.R., "Infancy of Alphabet" in World Archaeology, Vol.17.No.3, p 364.

٥٠) للمزيد من التفاصيل عن اللغات التي دونت بها ينظر الخازن، نسيب وهيبة: من الساميين إلى العرب. بيروت، ١٩٧٩. ص ٤٣-٤٤.

٥١) Wiseman. D.J. "Alalakh" in archaeology and Old testament study, oxford-1967, p129.

٥٢) للاستزادة ينظر:

Bermant. C., Weitzman. M.,: Ebla. London- 1979, p196. Biggs R." The Ebla Tablest: Aninterin perspective". " Biblical Archeologist. 1980. Vol.43. No.2. pp. 83-84.

٥٣) للاستزادة ينظر: الكجك، يسرى: " الإبلائية لغة مدونة في وثائق ملكية". دراسات تاريخية. دمشق- ع٢١-٢٢، ١٩٨٦ ص ١٦٢ - ١٧٤. مرعي، عبد: ملاحظات عن الكتابة المسمارية في إبلا ،دراسات تاريخية، دمشق- ع٥٥٢-٥٦، ١٩٩٦، ص٩-١٠.

٥٤) زايد. عبد الحميد: متى وأين بدأت الحضارة. عالم الفكر، الكويت، ١٩٨٤. م١٥. ع٢-٣، ص ٢٥.

٥٥) عن هذا الموضوع ينظر بالتفصيل:

Ray, D.J. "the Emeragence of Writing, in World Archaeology, Vol.17,No.3. 1986 p 30.

٥٦) فرانكفورت. هنري: فجر الحضارة في الشرق الأدنى. ترجمة ميخائيل خوري، ط٣، بيروت - بدون. ص ١٣٨، وهناك من يعارض المتعلق باقتباس المصريين الكتابة عن حضارة العراق ينظر:

Ward A., "Relations Between Egypt and Mesopotamia from prehistoric times to the end of the middle kingdom "JESO" Vol.2, part.1. 1961,p3.

٥٧) عن هذا الموضوع ينظر بالتفصيل:

Harris, H.R., The Legacy of Egypt, Oxford-1971, p.258.
Ross, B.,: Correspondence in clay "in Aramco World Vol.50,No.6, 1999 p 31-34.

عبد الله، محمد صبحي : العلاقات العراقية المصرية في العصور القديمة، بغداد-١٩٩٠، ط١. ص ١٠٢-١٠٣.

Hawkes: Op.Cit. p.113.

٥٨) الأحمد. سامي سعيد: حضارات الوطن العربي كخليفة للمدنية اليونانية. بغداد-١٩٨٠، ص ٤٠.

٥٩) ساكز، هاري: عظمة بابل (لندن ١٩٦٢) ترجمة عامر سليمان. الموصل. ١٩٧٩. ص٣١٦.

٦٠) الأحمد: م.س. ص ٤٠.

٦١) للمزيد من التفاصيل عن هذه الرسالة ينظر:

Oppenheim, A.Leo., Letters from Mesopotamia, U.S.A., 1967, pp.120-123.

٦٢) الأحمد:م.س. ص١٠.

ويسأل الباحث كييرا لماذا لم تصبح اللغة المصرية هي اللغة الدبلوماسية فيقول: إن فرض لغة ما على السكان واستعمالهم إياها يتم بالاحتلال العسكري والسيطرة الثقافية. فقد نجح الفاتحون البابليون منذ حوالي ٢٥٠٠ق.م. وما بعدها في مد سيطرتهم العسكرية على منطقة واسعة، ولكن الانتصار الذي جعل اللغة البابلية اللغة الدبلوماسية انتصاراً ثقافياً ليس غير. يضاف إلى ذلك أن مصر قطر ناءٍ محاط بالصحاري والبحار والشعوب المتأخرة كانت بلاد ما بين النهرين تقع وسط منطقة ثقافية كبيرة وكان التعامل مع الأقطار الأخرى يجري في كل وقت... فلا غرابة أن تستعمل جميع الشعوب المحيطة ببابل وأور أسلوب الكتابة البابلية " ينظر كييرا: م.س. ص٢٢٣-٢٢٤.

٦٣) إسماعيل بهيجة: م.س. ص ٢٤.

٦٤) مما تجدر الإشارة إليه أن الدكتور آركي سالونن من جامعة هلسنكي في فنلندة قد قدم بحثاً في هذا المجال حيث يعكس اهتمام المستشرقين بهذا الموضوع من جهة ويؤكد من جهة أخرى أن القرابة بين العربية وأخواتها الجزريات فضلاً عن التأثير والتأثر في المفردات اللغوية: بناء أو معنى أمر وارد في هذه البيئة الحضارية القديمة فضلاً عن انتقال كلمات من لغة إلى أخرى، ومن بين الباحثين العرب العراقيين الذين اهتموا بذلك الأستاذ طه باقر والدكتور السيد يعقوب بكر والدكتور عامر سليمان. للاستزادة في المعلومات ينظر:

١- سالونن. آركي: الكلمات العربية ذوات الأصول السومرية والأكدية " ترجمة د. محمدقاسم مصطفى. د. توفيق عزيز عبد الله. مجلة الجامعة. الموصل. ع٩. ١٩٨٠. ص٢١-٢٩.

٢- باقر طه: من تراثنا اللغوي. بغداد. ١٩٨٠.

٣- بكر يعقوب السيد: دراسة مقارنة في المعجم العربي، بيروت، ١٩٧٠.

٤- سليمان. عامر: التراث اللغوي في موسوعة حضارة العراق. بغداد. ١٩٨٤. ج١. ص٢٧٣-٣١٨.

٦٥) الأسلوب المعتمد في هذه المعاجم هو أن يرد في الحقل الأول كلمة أو جملة أو مصطلح ما يعقبه في بعض المعاجم تحديد أصواتها وأخيراً يقدم المعجم في الحقل الثالث معانيها. ينظر: سليمان. عامر: ٣٠ معاجم اللغة من مظاهر أصالة حضارة وادي الرافدين . مجلة المجمع العلمي العراقي. م٤٤. ج٢. ١٩٩٧. ص ٣٣٩-٣٥٦.

٦٦) ادزار: م.س. ص ٢١٦.

٦٧) جرني:م.س. ص ١٥٧.

٦٨) العقاد. ثقافة عربية أسبق من ثقافة اليونان. القاهرة. ص ١٥-١٦. جرني: م.س. ١٥٧-١٧٧.

٦٩) عصفور. محمد أبو المحاسن: معالم حضارات الشرق الأدنى القديم. بيروت. ١٩٧٩. ص ١٨٧فريحة.

٧٠) لقد أثبتت حفريات جبيل عن آثار مدرسة فينيقية اكتشفها الأستاذ دونان يرقى وجودها إلى القرن ٢ ق.م. ولقد أثبتت تلك الحفريات أن المدارس الفينيقية هذه كانت تعلم لغتين هما الآكدية والمصرية إلى جانب الفينيقية للاستزادة ينظر: فايدة، عبد الحميد: "التعليم في لبنان لمحة تاريخية موجزة . مجلة دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية. بيروت - ع٧. ١٩٧٩. ص ٣٠.

٧١) حتي. فيليت: تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين. ترجمة جورج حداد، عبد الكريم رافعة. بيروت -١٩٥٨. ج١. ص ١٤٩. ومما تجدر الإشارة إليه أن تأثير حضارة وادي الرافدين كان أعظم بكثير من تأثير حضارة وادي النيل لأن سكان بلاد الشام كانوا أقرب إلى سكان وادي الرافدين من وجهة عرقية ولغوية وجغرافية فضلاً عن ذلك فإن تقبل فكر وادي الرافدين وتقارب الذهنية ونمط التفكير هو ما دعاهم لأن يتأثروا وينحازوا إلى حضارة وادي الرافدين. ينظر: الجادر. وليد: أهمية دراسة التراث الفكري في حضارة وادي الرافدين " آفاق عربية. ع٧. بغداد-١٩٨٦. ص ٦٤.

آركي: م.س. ص ٢٢. وما بعدها

Thomson. R.C.. "The influence of Babylonia" CAH. Vol.3. 1965.pp. 248-250.

Sodem. Vo.: Akkadisches Hand worter buch. 1960.

Gelb J.J.. Landsbergr. B. Oppenheim. L.: The Assyrain Dictionary. Chicago -1956.

المصادر والمراجع:

١) الإبلائية لغة مدونة في وثائق ملكية " ليسرى الكجك. دراسات تاريخية. دمشق- ع٢١-٢٢. ١٩٨٦.

٢) أقدم حرب للتحرير عرفها التاريخ، لعبد الواحد علي فاضل. سومر. م٣. ١٩٧٤.

٣) الإمبراطورية السامية الأولى، لجين بوتيرو. في الشرق الأدنى الحضارات المبكرة. ترجمة عامر سليمان. موصل -١٩٨٦.

٤) أهمية دراسة التراث الفكري في حضارة وادي الرافدين، لوليد الجادر. آفاق عربية. ع٧. بغداد-١٩٨٦.

٥) بلاد عيلام وعلاقتها بالعراق القديم، لعامر سليمان. آداب الرافدين. الموصل-ع١٣. ١٩٨٣.

٦) بين حضارتي الرافدين والنيل أوجه للمقارنة، لفاضل عبد الواحد علي. آفاق عربية. ع٩-١٠. ١٩٩٩.

٧) تاريخ الكتابة التاريخية، للمرهاري بارنز. ترجمة محمد عبد الرحمن برج. ج١. القاهرة - ١٩٨٤.

٨) التراث اللغوي في موسوعة حضارة العراق. ج١. بغداد. ١٩٨٤.

٩) تركيب اللغات السامية، لإلياس مدالوا. الكتاب السرياني. ع١٣-١٤. ١٩٩٠.

١٠) التعليم في لبنان لمحة تاريخية موجزة، لعبد الحميد فايدة. مجلة دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية. ع٧. بيروت -١٩٧٩.

١١) ثقافة عربية أسبق من ثقافة اليونان، للعقاد. القاهرة.

١٢) الجمالية ومرحلة ما قبل التاريخ. لريمون باير.

دراسات في الأدب والعلوم الإنسانية، ع٧، بيروت، ١٩٧٩.

١٣) حضارات الوطن العربي كخليفة للمدنية اليونانية، لسامي سعيد الأحمد، بغداد-١٩٨٠.

١٤) دور العلم والمعرفة في العراق القديم، لوليد الجادر، بالاشتراك مع فاضل، الإله، المورد ع٣، بغداد - ١٩٧٨.

١٥) دور المعبد في المجتمع العراقي، لعلي محمد مهدي،: رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد - ١٩٧٥.

١٦) صور واشارات، لكوندراتوف، ترجمة أدور يوحنا، بغداد - ١٩٧١.

١٧) الطاقة اللغوية ودورها في عملية الاتصال، ليحيى عبد الرؤوف جبر، اللسان العربي، ع٣٨، ١٩٩٤.

١٨) طبيعة الدراسات الأثرية، للأستاذ تقي الدباغ، ع١٥، م١٥، ٦٧-١٩٦٨.

١٩) طرق واتجاهات الكتابة المسمارية، لبيكوني سيرجيو، سومر، م-ج، ١-٢، م ٤٢، ١٩٨٦.

٢٠) العدوان الفارسي على العراق في العصر الأخميني، لأحمد عبد الله محسن الزرقي، رسالة ماجستير غير منشورة، الموصل -١٩٨٩.

٢١) العصر البابلي القديم في الشرق الأدنى الحضارة المبكرة، لاتو ادزار، ترجمة عامر سليمان، الموصل - ١٩٨٦.

٢٢) عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية في عرب آسيا" في الشرق الأدنى للحضارات المبكرة، لآدم فلكشتاين، ترجمة عامر سليمان، الموصل - ١٩٨٦.

٢٣) عظمة بابل، لهاري ساكز، (لندن ١٩٦٢) ترجمة عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩.

٢٤) علاقات العراق ببلاد عيلام حتى سنة ٦٣٩ ق.م، لعبد العزيز سلكان الخاتوني، رسالة ماجستير غير منشورة، الموصل- ١٩٩٢.

٢٥) العلاقات العراقية المصرية في العصور القديمة، ط١، بغداد-١٩٩٠.

٢٦) العلاقات في العصور القديمة، لكامل شعلان إسماعيل، رسالة ماجستير غير منشورة، الموصل-١٩٩٠.

٢٧) فجر الحضارة في الشرق الأدنى، لهنري فرانكفورت، ترجمة ميخائيل خوري، ط٣، بيروت.

٢٨) قطوف من دوحة اللغات السامية، لبنيامين حداد، الأديب السرياني، ع١٧، ١٩٩٤.

٢٩) قيمة التاريخ، لجوزيف هورس، ترجمة نسيب وهيبة الخازن، بيروت.

٣٠) الكتابة التصويرية، لأحمد يوسف، البحرين الثقافية، ع١٥، ١٩٩٨.

٣١) الكتابة المسمارية والحرف العربي لعامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩.

٣٢) كتبوا على الطين، لإدوار كييرا، ترجمة محمود الأمين، بغداد- ١٩٦٤.

٣٣) الكلمات العربية ذوات الأصول السومرية والآكدية، لآركي سالونن، ترجمة د. محمد قاسم مصطفى، د. توفيق عزيز عبد الله، مجلة الجامعة، الموصل، ع٩، ١٩٨٠.

٣٤) اللغة الآكدية توأمة اللغة الفصحى، لمحمد إحسان جعفر، اللسان العربي، عبد الله ٢٩، ١٩٨٧.

٣٥) لغة أشور في الإمبراطورية البابلية حوالي ١٤٥٠-١٣٥٠ ق.م، لزودن فون فولفرام، سومر، بغداد - م٤٢، ١٩٨٤.

٣٦) متى وأين بدأت الحضارة، لعبد الحميد زايد، عالم الفكر، م١٥، ع٢-٣، الكويت، ١٩٨٤.

٣٧) مدخل إلى أدوات الكتابة عند العراقيين القدماء، ليوسف ذنون، آفاق عربية، ع٣-٤، ١٩٩٩.

٣٨) معاجم اللغة من مظاهر أصالة حضارة وادي الرافدين، لعامر سليمان، مجلة المجمع العلمي العراقي، م٤٤، ح٢، ١٩٩٧.

٣٩) المعارف والعلوم البحتة العراقية القديمة، لناصر فاروق الراوي، في العراق في موكب الحضارة، ج١، بغداد -١٩٨٨.

٤٠) معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، لمحمد أبوالمحاسن عصفور، بيروت، ١٩٧٩.

٤١) ملاحظات عن الكتابة المسمارية في إبلا، لعبد مرعي، دراسات تاريخية، دمشق- ع٥٥٢-٥٦، ١٩٩٦.

٤٢) من الساميين إلى العرب، نسيب وهيبة الخازن، بيروت، ١٩٧٩.

٤٣) ندوة الأصل المشترك للغات العراقية القديمة، سليمان، دائرة التراث العربي الإسلامي، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٩.

٤٤) نظرات في لغة الأموريين في ماري وآلهتهم، لاندرة كاكو، ترجمة د. جورج حداد، الحوليات الأثرية السورية، م١، ح٢، 1951.

ابن داني الندرومي

ومضات من سيرة منسية

د. محمد سعيد حنشي
الرباط - المغرب

توطئـة :

الحمد لله الذي شرفنا بالنطق والبيان، وغمرنا بجميل البر والإحسان، وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى من آل عدنان، وعلى آله وصحبه الغر الكرام، وبعد، فإن قيمة الأمم وأحقيتها في تبوء سنام المجد، واعتلاء رتب المعالي، تتفاوت تبعا لعراقة حضارتها، وغنى ثقافتها، ويعد التراث المكتوب المكيال الأوفى الذي يرجح كفة أمة على أخرى، ومن حسن حظ أمتنا أن لنا في هذا الباب النصيب الأوفر، والقدح المعلى، فتراثنا أعظم تراث عالمي لا من حيث قيمته العلمية والتاريخية فحسب، بل من حيث حجمه وتنوعه وغناه، لأنه نهل من أعظم عقيدة، وصيغ بأشرف لغة، واختزل تاريخ أفضل أمة، لكنه يظل للأسف بسبب جحود أبنائه، وغفلة علمائه، حبيس الرفوف، والصناديق والكهوف، عرضة للرطوبة، وقوتا للأرضة، ومرتعا للجرذان والهوام، والأخطر من كل هذا ملكا لمن لا يقدرون قيمته العلمية إما يكنزونه فلا يراه أحد، أو يبيعونه كسلعة رخيصة في الأسواق والمزادات.

إن التوعية بقيمة التراث المكتوب وخدمته على وجه صحيح وسليم، مهمة جليلة، طريقها صعبة طويلة. قد تنهار أمامها الهمم العوالي، وتنوء بها العصبة أولي القوة، بله إخلاص أفراد متحمسين. أو جهود أناس غيورين، لأن اقتحام هذا الميدان ينبغي أن يكون برؤية واضحة. ومنهج عمل متكامل، لمؤسسات مختصة تسهر على خدمة تراثنا وتبوئه مكانته اللائقة به في حياتنا، ليكون أسا من أسس بناء نهضتنا، ومكونا أساسيا من مكونات ثقافتنا وفكرنا.

إن المغرب بحكم موقعه الجغرافي المتميز. وإرثه الحضاري والثقافي الغني، معني أكثر من غيره بهذا الأمر لأن تفرق تراثه المكتوب في مختلف الأصقاع، لاسيما ذلك الذي بين أيدي الخواص يفوت علينا فرصة اكتشاف مجموعة من النوادر التي ستسهم. ولا شك. في إغناء رصيد مكتباتنا، وقمينة أيضا بإضاءة بعض الحلقات المجهولة من تاريخنا وأدبنا. وتصحيح كثير من الأحكام النقدية الجاهزة التي وصم بها الأدب المغربي بشكل خاص، كالجمود، والتقليد، وغيرها من الأحكام

النقدية المستفزة التي ينبغي أن تستنفرنا جميعا، باحثين ومهتمين، لتفنيدها لا بأحكام متعصبة مضادة، بل بخطط رصينة هادئة، ومناهج مدروسة هادفة، تضع ضمن أولوياتها التعريف بهذا الأدب من خلال نصوصه لا من خلال نقد نصوصه، سواء تلك التي حققت ولا تزال مرقونة في رفوف خزانات الكليات، أو تلك التي لا تزال مجهولة أو مكنوزة تنتظر دورها في التحقيق والنشر، إن مهمة بهذا الحجم تبدو صعبة، لكنها ليست مستحيلة، وشاقة طويلة، لكنها ضرورية.

هذه الحقيقة تأكدت لنا من خلال اهتمامنا بتاريخ أدب الدولة العلوية في فترة حكم المولى الحسن الأول العلوي، وابنه المولى عبد العزيز، حيث اطلعنا على ما يزيد عن خمسين مخطوطا نفيسا من أدب هذه الفترة وتاريخها، وبحكم اهتمامنا بشكل خاص بالشعر استطعنا الوقوف على أكثر من ستين شاعرا لعدد منهم ديوان مجموع، بينما تفرق شعر الآخرين في المصادر، ولكن قليل منهم من هو معروف، والنادر من جمع وحقق شعره، وهذه الحقيقة لا شك تصدق على باقي فترات حكم الدولة العلوية الشريفة والدول الأخرى التي تعاقبت على حكم المغرب بنسب متفاوتة.

والنموذج الذي اخترناه في هذا البحث خير من يمثل هذه النصوص الغائبة عن تاريخ أدبنا المغربي، فرغم أن صاحبه عاش في فترة قريبة منا، وكان شاعرا مكثرا، وكاتبا مبرزا، وله أكثر من أثر مدون، لا يكاد يعرفه أحد، ولا يهتم بأدبه مهتم فلم يلق المكانة والحظوة التي يستحقها في بلد مولده ونشأته. ولا الاحتفاء والذكر الحسن في بلد نبوغه وشهرته، ولولا أن الله تعالى فتح علينا ما استغلق على غيرنا في اكتشاف شعره، لظل كغيره من أعلام هذا البلد خامل الذكر، منسي السيرة، إنه الشاعر محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الحسني الإدريسي الرحموني الشهير بابن داني الندرومي مولدا ومنشأ، الفاسي قراءة، المراكشي دارا وقرارا المتوفى بمراكش سنة: (١٣٣١ هـ - ١٩١٣م).

وقد تفرد بترجمته صاحب الإعلام[١] لكنه لم يورد في هذه الترجمة تاريخ مولده، ولا ظروف هجرته، ولا شيوخه وفترة دراسته. وسنحاول إن شاء الله في هذا البحث اعتمادا على ما جمعناه من معلومات من ديوان شعره[٢]، وكتابه الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية[٣]. وغيرهما من المصادر أن نصنع ترجمة وافية لهذه الشخصية المنسية، ونهيل تراب الإهمال عن هذه الدرة السنية، لتتبوأ مكانتها بين مثيلاتها في الأدب العربي عامة والأدب المغربي خاصة.

أولاً: ابن داني الندرومي حياته وآثاره.

١- نسبه ومولده ونشأته:

هو محمد (فتحا) بن أحمد بن محمد بن عبد الله الحسني الإدريسي الرحموني الندرومي. ورد نسبه كاملا في ديوان شعره في رسالة له إلى أحد أبناء عمومته في ندرومة نقتطف منها قوله: "نحمدك يا من هدانا لحمده على نعمه التي جلت عن العد والإحصا، وأرشدنا لشكره على ما أسبغ من كرمه المقدس عن الحد والاستقصا، ونستعينك على ما نحاوله من توشية الرسائل، وتطريزها بالأيمن والشمائل، بما لا يوجب زيادة أو نقصا ... ونصلي على نبيك محمد الذي أسريت به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، صلى الله عليه وعلى آله الذين بحبهم وودادهم وصى. ... من العبد الفقير إلى ربه، **المعترف بذنبه، محمد بن أحمد ابن محمد بن عبد الله الحسني**

الإدريسي الرحموني الندرومي مولدا ومنشأ، الفاسي قراءة، المراكشي دار وقرارا، أصلح الله حاله ومآله. ومحى أوزاره، وأصلح أعماله. وبلغه آماله، إلى ابن العم الموشح بالوقار والسكون السيد محمد بن عبد الرحمن رحمون"[4]، وورد في ترجمة صاحب الإعلام ما يلي: " محمد (فتحا) بن أحمد بن محمد بن عبد الله الندرومي مولدا ومنشأ، المراكشي دارا وقرارا ... وكان رحمه الله يدعى ابن داني شهرة بأصهاره[5].." وقد أكد نسبته إلى بني رحمون في موضعين من ديوان شعره الأول قوله : [الكامل]

ولــه عــلــى مر الــعصور لديــكــم

نسب تــقــرر في بنـــي رحـــمون[6]

وقوله : [الكامل]

وصف لبني رحمون شوقي وصبوتي

وجملة إيحاش يضيق بها الصدر[7]

وكان يدعى ابن داني شهرة بأصهاره، كما ذكر صاحب الإعلام، لأنه تزوج بنت محمد ابن محمد بن داني الكبير التازي المراكشي دارا المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ[8]، ويقر بهذا اللقب في شعره: [الطويل]

فـأنت ابـن دان فـادن مـنـه ولا تـخـف

فـإن جـاد بـالـطـايف فـبـالمال جـدتم[9]

ولد ونشأ بندرومة وهي بلدة صغيرة قرب الحدود الجزائرية المغربية تقع بجانب ميناء الغزوات يقول في وصفها صاحب " **المقامة المرومة إلى تلمسان وندرومة**[10]": " وهي بليدة ظريفة مرتفعة منيفة خيرها عميم، ونباتها جميم، كثيرة الأقوات، هادئة الأصوات... محفوفة من جل الجوانب بالكدي والربى العظيمة، لولا قربها من المرسى. ما حمد بها صباح ولا ممسى، أهلها أقرب إلى الوفق، وأبعد عن الشراسة والعمق. يكرمون الوارد، ويحبون الوافد"[11].

وقد ذكر موضع ولادته بنفسه في موضعين من ديوان شعره، الأول في رسالته السالفة الذكر: "محمد ابن أحمد بن محمد بن عبد الله الحسني الإدريسي الرحموني الندرومي مولدا ومنشأ"[12]، والثاني قوله في قصيدة ملحقة بهذه الرسالة: [الطويل]

فيا سائلي عن ناظم العشر واسمه

محمـد بـن أحـمـد الماجـد الصدر

بـنـدرومـة الحسـنـاء مشرق شـمسه

ومـغـربـهـا مـراكش جادهـا الـقـطـر[13]

ولكنا لم نقف بالتحديد على سنة ولادته، إلا أننا نرجح أنها كانت في نهاية العقد الخامس من القرن الثالث عشر الهجري. وقد عاش ابن داني فترة من صباه وشبابه في ندرومة، ولا جرم أنه في هذه المرحلة حفظ القرآن الكريم، والضروري من متون علوم الدين، وستنتج ذلك مما بين أيدينا من نصوصه الشعرية يقول مثلا في وصف ذكرياته السعيدة في ندرومة: [الوافر]

طوت ندرومــة عــنــا نــبــاهـــا

ألا لـــيت شــعـــريَ مـــا دهاهـــا

ألـــفـــناها زمـــانـــا مســـتـــمرا

يــتـيـه الــطـرف عشقــا في سـنـاهـا

وكـم هـمـنــا ضحــى في واد تــيـمـا

تــطــوف بــنــا ظـبــاهــا أومــهــاهـا[14]

ويقول متحسرا على انصرامها: [الطويل]

فـآهـا عــلــى ذاك الــزمان وطــيــبــه

تــبــاهت بــه الأزمان واتسـق الــبـر

وآها على تلك البقاع وحسنها
لقد فاح فيها الآس والورد والزهر
أقمنا بها حينا ننادم أسرة
محاسنهم شمس وأوجههم زهر[١٥]

٢- هجرته وغربته:

كان الاستعمار الفرنسي الغاشم للمغرب الأوسط سببا في هجرة عدد كبير من سكان هذا البلد الإسلامي إلى مجموعة من الأقطار، وكان المغرب الوجهة المفضلة لكثير من هؤلاء، وقد نزل أغلبهم بمدينة تطوان، وحل آخرون بمدينة طنجة وفاس وغيرها، وكانوا يتمتعون برعاية خاصة من ملوك المغرب وتؤكد هذه الحقيقة التاريخية مجموعة من الوثائق والرسائل التي كتبها هؤلاء الملوك إلى عمالهم نختار منها رسالة المولى عبد الرحمن بن هشام إلى عامله على تطوان يوصيه خيرا بالأفواج الأولى من المهاجرين الجزائريين يقول فيها: " خديمنا الأرضى القائد محمد أشعاش أعانك الله وسلام عليك ورحمة الله تعالى وبركاته وبعد: فقد وصلنا كتابك مخبرا بورود المركبين الحاملين لأهل الجزائر، ردها الله دار الإسلام، وبما أخبر به أهلها عليها وعلى وهران، وما فعل العدو الكافر قصمه الله، وخيب سعيه، فكل من وردَ منهم قَابِلهُ بالبشاشة والقبول، واجبرْ خواطرهم بالإكرام، ولين الجانب، فإن جبر القلوب واجب، وأحرى إخواننا المسلمين الذين قهرهم العدو، واستولى على أملاكهم وبلادهم، وفروا بدينهم، جبر الله حالهم بمنه..."[١٦].

ولم نقف بالتحديد على السنة التي هاجر فيها ابن داني من ندرومة إلى فاس، إلا أنه هاجر مع الأفواج المتأخرة التي دخلت المغرب، وقد وصف الظروف القاسية لهذه الهجرة في مواضع كثيرة من شعره، وذكر ما خلفته في نفسه من آلام وأحزان، من ذلك قوله في نونيته الطويلة التي كتبها بمراكش في شهر شعبان سنة ١٢٨٩ هـ: [الطويل]

توجهوا لبلاد الغرب واحتملوا
في السير عدة أطفال ونسوانِ
ساروا بحكم النوى والروع يقلقهم
وحادي النوح يحدوهم بألحانِ
تغربوا وعذاب البين ينذرهم
بغربة وتفرق ببلدان
واستوطنوا المغرب الأقصى وبلدته
فاسا محلة آساد وغزلان
حلوا بها كحلول الغيث واتخذوا
ربوعها دار هجرة وايمان
وبعضهم ركب البحر الخضم ممه
د المهاد بطنجة وتطوان[١٧]

وكانت هذه الهجرة فاتحة خير عليه، ويؤكد ذلك بنفسه في قوله: [الطويل]

تغرب عن أوطان مسقط رأسه
وحل بأقصى الغرب فاحتله الخير[١٨]

٣- نزوله بفاس وظروف دراسته بها:

نزل ابن داني بفاس بعد خروجه من ندرومة، واستقبل بها استقبالا طيبا، واستمتع بمقام هنيء بين أهلها لا يكدره تنغيص الشانئين، ولا غمز الحاسدين، ولا جفاء المتعصبين، خلافا لبعض معاصريه وهو أبو حامد المشرفي الذي تبرم غير ما مرة في مؤلفاته من جفاء أهل فاس، وسوء معاملتهم يقول: " لما رمانا الدهر بالخروج من الوطن خيمنا في المصر الفاسي، وقابلنا فيه بمكروه

من هو ذو جفاء وقلب قاسي."[19]. وقد نظم قصيدة طويلة يتبرم فيها من سوء معاملة أهل فاس وكثرة جفائهم وحسدهم، ومكائدهم،[20]، أما ابن داني. فعلى خلاف ذلك، مدح حاضرة فاس وأهلها في مجموعة من قصائده منها قوله: [الوافر]

سقى نوء الثريا روض فاس

فيزهو الزهر من ورد وآس

فأما أرضها فأجل أرض

وأما ناسها فأجل ناس

وقاها الله شر الخلق طرا

وأنجى أهلها من كل باس[21]

ويقول في أخرى: [الكامل]

عرج على طلل الأحبة سائلا

عنهم بفاس غرة البلدان

جلت محاسنها الجميلة واغتدت

مأوى حسان الحور والولدان[22]

إلى غير ذلك من النصوص التي تؤكد حبه لفاس لأنه قضى فيها أياما حلوة على غرار أيام طفولته في ندرومة، وأكمل فيها تعليمه بجامع القرويين، لكنه لم يذكر أحدا من شيوخه ولا حتى الفترة التي قضاها في التحصيل. وحتى صاحب الإعلام الذي يذكر عادة شيوخ مترجميه فإنه ضرب صفحا عن هذه الفترة من حياة ابن داني، ونرجح بما لدينا من معطيات أن يكون نهاية العقد السادس وبداية السابع من القرن الثالث عشر للهجرة هي الفترة التي قضاها في التحصيل بفاس، لأن أغلب قصائده نظمت في العقد الثامن من القرن الثالث عشر الهجري فالذي يليه مثل قصيدته في رثاء الوزير محمد الطيب اليماني بن أبي عشرين الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨٦ هـ التي تعد من أقدم قصائده التي وقفنا عليها وأولها: [الطويل]

أرقت فشاقتني البروق اللوامع

وسالت على النحر الدموع الهوامع[23]

أما أزهى فترات عطائه الشعري فكانت في فترة حكم المولى الحسن الأول الممتدة بين (١٢٩٠ هـ - ١٨٧٣ م / ١٣١١ هـ - ١٨٩٤ م).

وأبرز شيوخ العلم في فاس في الفترة التي حددناها لدراسته شيخ الجماعة بعصره، وفذ زمانه ودهره. وأعجوبته في صناعة التدريس وتحقيقه وتحريره، محمد بن عبد الرحمن الحجرتي الفلالي السجلماسي (ت١٢٧٥هـ)[24]، الذي كان يدرس رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر الشيخ خليل وشروحه وحواشيه، وتحفة ابن عاصم ، ولامية الزقاق، تدريس تحقيق وإتقان وتدقيق، وسيبويه عصره الفقيه النحوي أحمد المرنيسي (ت ١٢٧٧ هـ)[25]. وغيرهم. ويذكر الشاعر شيوخه، دون أن يحددهم، بكل احترام وتقدير في غير ما قصيدة من قصائده، من ذلك قوله : [الوافر]

وإن تسألهم عن أي علم

تجدهم كالغيوث الهاميات

ألفناهم وكنا في حماهم

زمانا في العصور الذاهبات

فهم أحبارنا أبصارنا بل

مصابيح الليالي المظلمات

وحبهم على الإطلاق فرض

وأنجى من ظهور الناجيات

تسلينا بهم عن والدينا

وأنسونا حجور الوالدات[٢٦]

أو قوله أيضا: [الرمل]

أخذ الآداب والأشعار من

سادة غر كرام نجبِ

قبس العلم وأورى زنده

من صدور جلة كالشهب[٢٧]

وكثيرا ما كان ابن داني يمدح أفاضل عصره بما حصلوه من العلم بفاس، فيذكر بعض المصنفات التي درسوها على شيوخهم في القرويين، **كالخلاصة** وشروحها، **ومختصر خليل** وشروحه وحواشيه، **وتحفة ابن عاصم** وشروحها، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني وشروحها. وغيرها من الكتب التي درسها هو أيضا على شيوخه في جامع القرويين، والأمثلة في هذا الباب كثيرة، نكتفي بذكر واحد منها، وهو في مدح أحد الفضلاء: [الطويل]

فكم فك بالحطاب كل عويصة

فسر بها الأكفا وحل عقالها

وبالدرر المكنونة انهل دره

فحاك بها الأفهام لكن أطالها

وبالتحفة الغراء طال اعتكافه

فأتحفها برا ورونق حالها

بمختصر الشيخ الخليل تطاولت

أقاويله لم يحو قول طوالها

وهمتم بشراح الخليل وسقتم

بحوثا مع الخرشي كالزهر يا لها

وحزتم حلى البناني بل ورهنتم

بدين الرهوني قوسها ونبالها[٢٨]

ورغم أننا لم نستطع أن نجزم جزما قاطعا في شيوخ ابن داني، ولا في الفترة الحقيقية التي قضاها في التحصيل بفاس، إلا أننا إذا نظرنا إلى مكانته في عصره، وقدرته الشعرية المتميزة بين أضرابه، نستطيع أن نؤكد أنه تلقى تكوينا جيدا في علوم كثيرة. وأنه كان يتمتع بثقافة واسعة، تتجاوز حدود التخصص الضيق الذي يغلب على كثير من مثقفينا الآن، فحين يسرد في شعره الأحداث التاريخية الطويلة القديمة منها والحديثة يخيل إليك أنه مؤرخ مبرز، وحينما يتحدث في التصوف وأقطابه. وأوراده وأحزابه، تحسبه متصوفا راسخا. وإذا ساق نكت الفقه وكتبه وفروعه وأصوله ومدارسه وأعلامه، أو تأملنا اقباساته القرآنية والحديثية الكثيرة نستطيع أن نجزم أنه كان فقيها ضليعا. وإذا تتبعنا مُلَحَهُ النحوية، وصوره البلاغية، وأسجاعه الطويلة، وثقافته الشعرية التي تمتح من قديم الشعر وحديثه، نستطيع أن نؤكد أن له قدما راسخا في الأدب، وأنه منذ ألهم حب العلم والطلب، كان همه منصرفا إلى حفظ عيون الشعر والنثر العربي. وهذا سر أسرار عبقريته.

٤- انتقاله من فاس إلى مراكش واشتغاله بخطة العدالة:

تشاء الأقدار الإلهية بعد انصرام سنوات الدراسة في فاس أن تقود ابن داني إلى مدينة مراكش التي حط بها عصى التسيار، وآثرها على غيرها من المدن للعيش والاستقرار، وقد أحبها حبا كبيرا يقول في وصفها: " فأحوال هذه المدينة لا توازيها مدينة، بعد مكة والمدينة، رحلت إليها

الأفاضل وحطت بها الرحال. ومنهم الأقطاب المعروفون بالسبعة رجال. وغيرهم من الأوتاد والأبدال. تعززت بعزة الله، وتحصنت بالأبراج الحصينة، وتجملت بوقار وسكينة. فهي من دوائر الزمان أمينة، وفي طاعة الدولة العلوية رهينة. وبها من المساجد والجوامع، والمآذن والصوامع، ما تقف دون حدها المطامع، وتتحلى بذكرها المسامع، افتخرت بمشيدة المباني والمصانع. وحشدت إليها الملوك كل ماهر وصانع، وتشوفت إليها الحذاق كما تشوفت النجوم للمواقع."[٢٩]، وكان ينعم فيها بالعيش الرغيد. والمقام السعيد رغم ما يظهره من الشكوى والبلوى في شعره يقول عن ذلك: "وما رأيتم فيه من ألفاظ تقتضي التشكي من نوب الزمان. الموجعة للأرواح والأبدان. فليست على حقيقتها، ولا سالكة على طريقتها. فإننا بحمد الله في نعم ضافية، وسرور وعافية."[٣٠].

وقد اشتغل ابن داني عدلا بسماط الطالعة[٣١] بمراكش، بيد أنه كان يتبرم من هذا الخطة وأهلها، يقول في ذلك: "لما ترامت بي مرامي التجول والاغتراب. وجرت بي سوابق التهور والاضطراب، قصدت الحضرة المراكشية، ذات الحلل الموشية، كرسي الملك الأول، والمصر الذي كان إليه الملجأ وعليه المعول، فألقيت بها عصى التسيار، وأعطيت القياد لمن بيده التدبير والاختيار، وهو الله الذي لا إله إلا هو الفاعل المختار، فجلت في أكنافها. جولان الكوكب السيار، وتعاطيت بها خطة العدالة، وتعللت بتلك العلالة، ووضع اسمي في ديوان العدول، المقول فيهم كل الناس عدول إلا العدول"[٣٢].

٥- زوجه وأولاده وعلاقته بصهره:

تزوج ابن داني الندرومي من ابنة الوزير محمد بن محمد بن محمد التازي المراكشي المعروف بابن داني الكبير، وأنجب منها أطفالا، ذكر منهم ثلاثة في ديوان شعره، محمد، وأحمد، وحليمة، اختطفت المنية الأول وهو مراهق. وكان حافظا لكتاب الله، وقد رثاه والده بقصيدة طويلة نقتطف منها قوله: [المتقارب]

تعاظم وجدي وكربي توالى
وولى سروري وبشري تبالى
رماني زماني عن قوسه
وسدد منه إلي النبالا
وهدم ركن اصطباري مصاب
ذكت ناره في الفؤاد اشتعالا
بموت بني وحيد البها
يغيظ العدى ويسر اقتبالا
وكنت لنفسي ريحانة
وكنت الثريا وكنت الهلالا
وكنت منى النفس يا منيتي
وكنت يميني وكنت الشمالا
وأجريت من مقلتي دموعا
غزارا تباري السحاب الثقالا
وحملت أمك ثكلا عظيما
تنوء بحمله كل الثكالى
وفارقتنا حين ريء الحيا
بوجهك يسطع والحسن جالا
ومت وغصن شبابك غض
رطيب نشاهد فيه اعتدالا
فلا أتناساك ما دمت حيا
وما سارت العرب تحدو الجمالا[٣٣]

ويظهر في هذه القصيدة التعلق الكبير لابن داني بزوجه وأولاده. والحزن العميق الذي خلفه في نفسه موت فلذة كبده.

وذكر ولده الثاني في رسالته السالفة الذكر بقوله: "واتصل بنا خطابكم على يد النجل البر سيدي أحمد فتح الله بصيرته، وصقل سريرته،..."[٣٤].

أما ابنته الثالثة فقد اختطفتها أيضا يد المنية وهي يافعة، فخصها بمرثية طويلة عبر فيها عن حبه الكبير لها، ولهفه الشديد على فراقها. لكنه ظل راضيا بقضاء الله وقدره، صابرا محتسبا على أليم مصابه، يقول: [الوافر]

تحلمنا بحلمك يا حليمة

فلم نجزع لموتك العظيمه

ولم نسخط قضا الله فينا

بموتك بل رضينا يا حليمه

ولكن بعدك المحتوم عنا

سقانا راح أحوال سقيمه

رحلت وما نويت العود حتى

حططت الرحل في الدار الكريمه

وسرت إلى ديار الحق لكن

غدرت قلوبنا قرحى كليمه[٣٥]

وقد كانت له علاقة طيبة مع صهره الوزير ابن داني محمد بن محمد بن محمد التازي المراكشي، وقال في ترجمته: "هو القطب الداني، الماهر بتشيد ألفاظ المعاني. وتأسيس تلك المباني... أحيا رسوم الكتابة بعد التراشي، وتدارك أمرها المتلاشي[٣٦]، تحسره للخطب تقر به الأوائل. حتى سحبان وائل، ترسيله يرتضيه عبد الحميد، ويشهد بتسليمه الصاحب وابن العميد. وخطه الرائق يسحر كل مقلة، ويسخر بخط ابن مقلة... وكان سيدنا المقدس[٣٧]. يؤثره على كثير من طلبته، وجماهير كتبته، ويقضي أربه، ويصل سببه، وينصف أدبه... ويرسل عليه صيبه رعاية لغربته. وجزاء لصفاء محبته، ويبالغ في إكرامه، ويحض على احترامه، وقضاء مرامه."[٣٨]، وقد مدحه بعدة قصائد منها: [الوافر]

سقى نوء الثريا روض فاس

فيزهو الزهر من ورد وآس

ولا برحت تروح على ابن داني

وتغدو بالسرور بلا تناسي

لقد شاد المفاخر والمزايا

بلا ريب يريب ولا التباس

فلا تقس السواء به فقدما

جرى شرط التساوي في القياس[٣٩]

ولا شك أن الشاعر استفاد من هذه القرابة في معانقة الشهرة والمجد سيما في علاقته مع البلاط ورجالاته. لكن هذا لا ينقص أبدا من قدرته ومكانته، ككاتب مقتدر بليغ، وشاعر مبرز رفيع.

٦- حنينه إلى وطنه:

رغم ما وجد ابن داني في مراكش من خير عميم ومقام كريم، إلا أنه ظل يحن إلى ندرومة، بلد مولده ونشأته، كما يحن النجيب إلى عطنه، ويفكر في زيارة أهله وذويه، ويتحسر على فراقهم، فالأوطان إلى القلوب محببة. والطباع على الميل إلى ما ألفته مركبة، وصدق الأصمعي إذ قال: "إذا شئت أن تعرف وفاء الرجل، وحسن عهده. وكرم أخلاقه، وطهارة مولده فانظر إلى حنينه إلى أوطانه،

وشوقه إلى إخوانه، وبكائه على ما مضى من زمانه(٤٠)". وقد ورد في ديوان شاعرنا أكثر من شاهد يؤكد هذه الحقيقة نظما ونثرا من ذلك قوله في رسالته إلى أحد أقربائه في ندرومة: " فقد طالما هممنا بزيارتكم، وعزمنا على التوجه لناحيتكم، للتداوي من ألم النوى بمشاهدتكم، والاكتحال من رمد الجوى بإثمد محادثتكم..."(٤١)، وقوله: [البسيط]

ولا أزال أرجي النفس عودتها
إلى مقام أحبة وجيران
ولا صدور لما في الصدر من حرج
حتى أزور مواطنا بأوطاني(٤٢)

ويقول في قصيدة طويلة واصفا ما يعانيه من ألم النوى والبعاد، وكثرة الشوق إلى الأحباب والبلاد: [الطويل]

أيا ويح صب شاقه الصب والقطر
فأجرى دموعا غار من صبها القطر
وقاسى خطوبا من فراق أحبة
محبتهم فرض وبغضهم كفر
ترامت به البلدان فاقتعد النوى
وحفت به الأوصاب وارتحل الصبر
تغرب عن أوطان مسقط رأسه
وحل بأقصى الغرب فاحتله الخير
فآها على ذاك الزمان وطيبه
تباهت به الأزمان واتسق البر
وآها على تلك البقاع وحسنها
لقد فاح فيها الآس والورد والزهر
أقمنا فيها حينا ننادم أسرة
محاسنهم شمس وأوجههم زهر
فيا راكب الوجناء يطوي سباسبا
ترفق بها إن أنت جد بك السير
بندرومة الغراء عرج فإنها
أحاطت بها الأطواد والزاخر المر
وصف لبني رحمون شوقي وصبوتي
وجملة إيحاش يضيق بها الصدر(٤٣)

ويقول في قصيدة أخرى واصفا لحظات طفولته السعيدة وذكرياته الجميلة في ندرومة: [الوافر]

طوت ندرومة عنا نباها
ألا يا ليت شعري ما دهاها
ألفناها زمانا مستمرا
يتيه الطرف عشقا في سناها
فكم رمنا بجد واجتهاد
كتابا مخبرا عن مبتداها
وكم همنا ضحى في واد تيما
تطوف بنا ظباها أو مهاها
وما أنسى تأنسنا بناس
وأتراب يحيينا حياها
فأصبحنا كأنا ما لبثنا
بها إلا عشية أو ضحاها
فليت الدهر يدنيني إليها
فترضى عن فتى يبغي رضاها
بعثت لها سلاما مستنيرا
يعم رجالها حتى نساها(٤٤)

إلى غير ذلك من الشواهد الكثيرة في الديوان التي تؤكد حب الشاعر لوطنه، وحنينه الدائم إليه.

ولعل أعظم البلايا وأكبر المصائب والرزايا في حياة ابن داني هي الذكرى الأليمة لاحتلال الجزائر، وما أعقبها من تعد على الحرمات، وسفك لأرواح الأبرياء من الصالحين والفضلاء، وقد نظم في هذه المناسبة الأليمة قصيدة طويلة تضم ثلاث مائة وسبعة أبيات تذكر بكل الفجائع التي مرت بها الأمة الإسلامية، كنكبة بغداد، وسقوط الأندلس وغيرها من الدول التي تعاقبت على حكم المغرب، نقتطف منها قوله: [البسيط]

أرقت من ذكر إخوان وخلان
ونحت من فقد أحباب وجيران
وسح دمعي من حزن ومن كمد
فمقلة العين في صب وطوفان
عراني أمر عظيم الخطب صيرني
بين الورى مثلا يجري وأضناني
لا تنكري يا ابنة الكرام قارعتي
فالشأن قاض بعجز الوصف عن شاني
وكيف لا وشموس الدين كاسفة
بالمغرب الأوسط المعظم الشان
هذي الجزائر ألوى النحس بهجتها
وخانها السعد من محمودها خان
حل العدو بها يسبي محارمها
فلا سبيل إلى صبر وسلوان
قد قد يا صاح ثوب الغرب من وسط
فكيف ترجى سلامة لأردان[45]

٧- رحلته إلى المشرق:

وجدنا في ثنايا ديوان شعر ابن داني ما يدل أنه زار المشرق، وحل بمصر ونظم قصيدة في أهلها، لكنها للأسف غير تامة ولو كانت غير ذلك لاستنبطنا منها مجموعة من الأخبار الخاصة بهذه الرحلة، ومما صرح به الشاعر في الجزء المتبقي من هذه القصيدة أنه أخذ العلم عن علمائها، وساجلهم في مجموعة من القضايا منها قضية الخلافة الإسلامية، كما وصف شوقه لأهله وذويه بالمغرب، منها قوله: [الطويل]

أيا أهل مصر دام رصفكم الشعرا
يفاخر سمكه السماكين والشعرى
ولا زالت الأزمان ترعى علومكم
لفهم كتاب الله والسنة الغرا
ألم بكم ضيف لبيب فأجزلوا
قراه بعلم نافع يشرح الصدرا
ترامت به الأسفار فاقتعد النوى
ولاحت له الأوطار فاستسهل الوعرا
وشاق بأقصى الغرب أهلا وجيرة
رام حماكم يمتطي البر والبحرا[46]

ولا شك أنه في هذه الرحلة حج بيت الله الحرام، وزار قبر نبينا عليه الصلاة والسلام، ولقي هناك جماعة من العلماء والفضلاء والأخيار.

٨- تعلقه بالأولياء:

كان ابن داني شديد التعلق بالأولياء والأقطاب، وله فيهم أكثر من قصيدة مدح، فقد مدح الرجال السبعة بمراكش في قصيدة طويلة منها: [الطويل]

تألق نجديا فقلت له رفقا
لمعت فأوريت الصبابة والشوقا

وأرقت مكلوما بأسياف فرقة
وزدت فأغريت المحبة والعشقا

وأنه سلاما من مشوق متيم
حليف سهاد دموعه لا ترقى

إلى سادة غر نجوم زواهر
هم الروضة الغناء والمعشر الأتقى

وبالسبعة الأقطاب أنزلت حاجتي
فنعم الرجال الغر والعروة الوثقى[47]

ومدح أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجي الأندلسي الشهير بابن العريف بقصيدة مطلعها: [الطويل]

أيا ابن العريف البحر بحر المعارف
فجد أنت حبر عارف وابن عارف[48]

ومدح السيدة عزيزة دفينة سكساوة: [الطويل]

مدحتك حبا يا عزيز بلا ريب
وزرتك غبا فاعذري الصب في الغب[49]

إلى غير ذلك من القصائد التي مدح بها الأولياء حبا فيهم لا طمعا لما في أيديهم، لكنه كان يكره بعض مظاهر التصوف الزائفة التي تجلب لصاحبها المكانة والمال والحظوة والجاه بين الناس لكنها تسلبه كرامته وإنسانيته، يقول في ذلك: [البسيط]

قد شوهدت فرق شتى بأعصرنا
من كل منتسب لله خوان

مفضل زهرة الدنيا وزينتها
ستمتع نشيط بالمال جذلان

مضيع لحقوق الله يهدمها
مسارع لحظوظ النفس عجلان

مرافق لأناس لا خلاق لهم
مقصر بأداء الفرض كسلان

يدعو العوام إلى تنجيز خدمته
ويستطيل بخدام وأعوان

معاشر كل فاجر وفاجرة
مبادر لحرام المال سرحان

يفني نهاره في أكل وفي هذر
مجدل في سواد الليل نومان

مستيقظ لحطام المال يجمعه
مفرط في اغتنام الخير غفلان

تلقاه لابس جبة مرقعة
كيما يقال له المغرور رباني

وما درى أن أمر القوم مرجعه
لمنهج الزهد والتخريب للفاني

مسترسل الدمع يبكي وهو في ملإ
وفي الخلاء غليظ القلب صفوان

منوع لملاذ النفس يجمعها
مستكبر سالك سبيل خذلان

نعم وقد عبدوا الدنيا فهمتهم
في البطن والفرج أو ترفيع بنيان

ويجمعون سحوتا من متابعهم
ويصرفونها في غي وعصيان

فبعضهم شأنه الدفوف يضربها
وبعضهم مولع بنقر عيدان

تكاثروا كعديد الرمل وانتشروا
جدا فما لهم حصر بديوان

لا يرتضيهم أبو بكر ولا عمر
ولا علي وعثمان بن عفان
فكن على حذر منهم ورم عالما
بظاهر الشرع سنة وقرآن
تهديك أنوار علمه لكل هدى
فاقبل حباه ولا تبوء بحرمان
واعلم بأن اقتباس العلم منقبة
شريفة المحتذى رفيعة الشان
عليك بالعلم فاستضئ بأنواره
فما جهول وعالم بسيان[50]

٩- علاقة ابن داني بالبلاط ورجالاته:

كان ابن داني مواكبا لكل أحداث عصره في المغرب، ولم يكن في معزل عن المجالس العلمية، والنوادي الأدبية في مجالس الملوك والخاصة. فقد أخذ وأعطى. وسمع وأملى، وعلم وتعلم، وحاور وساجل، ومدح ملوك عصره، وأعيان مصره، وأخذ عطاياهم، ورثى الصالحين من الأولياء والأقطاب، والوزراء والكتاب. كما نظم مجموعة من القصائد في مواكبة حركات المولى الحسن الأول في تمهيد البلاد. وتأديب المارقين من العباد، وأشاد بانتصاراته في سوس. ومجاط، وبني مطير، وبني امكيلد، وغيرها من المناسبات السياسية العظيمة. ولم تفته بعض المناسبات الاجتماعية لإتحاف الجناب العالي بغرر قصائده كشفاء المولى الحسن الأول من سقمه عام ١٢٩٥ هـ، ورثاء أنجاله ووزرائه وكتابه، كما أنه لم يكن يتأخر في المناسبات الدينية.كعيد الفطر، وعيد الأضحى، ذكرى المولد النبوي وختم البخاري- عن إهداء قصائده للسلطان وحاشيته.

وكان أحيانا يرافق الركب السلطاني في حركاته لتمهيد البلاد، وتأديب المارقين من العباد. كما يدل على ذلك وصفه له في شعره. ومن ذلك قوله: [الطويل]

ولا تعد عيناك الإوان فإنه
تسر بمرآه العيون النواظر
ترى مجلس الكتاب كالروض زاهرا
تروق به الأقلام حتى المحابر[51]

وكان أحيانا يقتصر على إرسال قصائده إلى الجناب المولوي دون آن يفد عليه هو بنفسه من ذلك قوله في تمهيده للقصر السوسي:

[الطويل]

تغيب مغيب البدر في غربه عنا
وتطلع مهما شئت إن غرض عنا

وهي قصيدة أنافت على السبعين ويكفي منها هذا القدر لأن نظيرتها وصلت الأعتاب الشريفة في الأيام الماضية على التمام".[52]

وأحيانا أخرى كان ينظم قصائده في مدح السلطان ولا يبعثها ولا يفد بها عليه ودليل ذلك قوله: "وقد أتحفت جانبه العالي في الزمان الخالي بقصائد غرر تزري بالدرر... ولم أبعثها للحضرة العالية والبهجة السامية بل كانت مغفولة في الطاق، مع سائر الأوراق. إلى أن هب ريحها وعظم تباريحها."[53]

وكان في كل الأحوال يتوصل بالصلات السنية، والهدايا المرضية، للمولى الحسن. ونجله المولى عبد العزيز. والحاجب المعظم أحماد بن موسى، ودليل ذلك قوله: [الطويل]

وأجر رعاك الله عادتك التي

تعود علينا كل عام مجدد[٥٤]

أو قوله: [الطويل]

وعادتك الغرا نريد انتجازها

فما زانت الأعياد إلا العوائد

ووعدك واف ناجز متوارد

ومثلك من تنمي إليه المواعد[٥٥]

وقوله: [الرمل]

وصلت كالزهر حسنا صلتك

لا خلت من فيض بر راحتك[٥٦]

وقد عاش ابن داني الندرومي جزءا مهما من حياته. وفترة نبوغه في حكم الملك العادل الذي حاز من المكارم أعلاها، ومن المفاخر أسناها. نادرة زمانه، وحجة الله على الخلق بعلمه وعرفانه، فخر السلاطين الكرام. وإمام الأئمة الأعلام. المولى الحسن بن عبد الرحمن بن هشام، الذي وطد دعائم حكمه بنشر الأمن والعدل بين الرعية، وعمر رباع العلم، وأحيا رسومه، وخالط العلماء، والأدباء والشعراء، وأعطاهم حتى أرضاهم. وكانت مدة خلافته التي استمرت إحدى وعشرين سنة وخمسة أشهر، كلها إنجازات باهرة في جميع الميادين[٥٧].

وكدأب كل الملوك العظام كان المولى الحسن يكرم الأدباء والشعراء، ويحسن وفادتهم، ويقضي أربهم، وينوه بمدائحهم، بظهائر الشكر والامتنان، وصلات الرضى والإنعام، لأنهم كما قال عبد الملك بن مروان للحجاج حينما كتب إليه يعنفه على إعراضه عن الشعراء: " أما علمت يا أخا ثقيف أن بقاء الذكر بالشعر، وأن الشعراء طراز الملك. وحلة الدولة، وعنوان النعم، وتمام المجد ودلائل الكرم، وأنهم سنوا المكارم لطلابها، ودلوا السعاة على أبوابها، وأن الإحسان إليهم كرم. والإعراض عنهم لؤم وندم، فاستدرك تفريطك، وامح بصوابك أغاليطك[٥٨].

وهكذا وفي كل مناسبة عظيمة من المناسبات كالعيدين، والفتوحات الكبرى، وذكرى المولد النبوي، وختم البخاري وغيرها كان شعراء هذه الحقبة وهم كثر[٥٩]، يفدون على الجناب المولوي فينثرون بين يديه بنات أفكارهم، وينالون جوائزه، ورغم كثرة شعراء هذه الفترة استطاع ابن داني أن يفوز بثقة المولى الحسن الأول. وأن يصبح أبرز شعراء بلاطه، وله في مدحه أكثر من ثلاثين قصيدة، وله في مدح المولى عبد العزيز أكثر من أربع قصائد، كما مدح جل أعيان الحقبة الحسنية والعزيزية وفي مقدمتهم الحاجب موسى بن احماد البخاري[٦٠]، وابنه احماد ابن موسى البخاري[٦١]، والوزير محمد بن العربي الجامعي[٦٢]. وأخيه محمد الصغير بن العربي الجامعي[٦٣]، والوزير محمد بن أحمد الصنهاجي[٦٤]، والوزير عبد الواحد بن محمد المواز[٦٥]، والقاضي عبد الله بن خضرا السلاوي[٦٦]، وعلي بن أحمد بن عبد الصادق الرجراجي[٦٧]، ومحمد بن محمد الفلاق[٦٨]، الكاتب عبد الرحمن بن محمد الشرفي[٦٩]، وابن داني الكبير محمد بن محمد التازي، ومحمد بن محمد غريط[٧٠]، والأمين محمد بن محمد التازي الرباطي[٧١]، عبد السلام بن محمد التازي الرباطي المدعو موخا[٧٢]. وقائدي المشور إدريس بن محمد يعيش[٧٣]، وادريس بن العلام[٧٤]. وقائد الجيش إبراهيم بن سعيد الجراري[٧٥]، وخليفته من بعده أحمد بن مالك[٧٦]، وأبو الشتاء بن محمد البغدادي الجامعي[٧٧]، وعاملي مراكش أحمد بن داود[٧٨]، وأحمد بن عمر

أبي ستة المراكشي[79]، وغيرهم من الأمراء والأعيان والوزراء والكتاب والقضاة والولاة.

١٠- مكانته في عصره وفخره بنفسه:

لا نجد شهادات كثيرة من معاصري ابن داني تدل على مكانته وعلو كعبه في النظم والنثر، إلا قول عبد الرحمن الشريف فيه حين خاطبه يوما بأبيات يداعبه فيها مطلعها: [مخلع البسيط]

يا أهل فاس عموا صباحا
لا زلتم أوجها صباحا

فلما تأمل إنشادها، وبجلها وأشادها، قال لي يا فلان إنك عندي في أهل عصرك كدرة بمزبلة، ففهمت أنه قد عنى بقوله هذا أبيات عالم الأندلس عبد الملك بن حبيب السلمي: [البسيط]

فرب ذي منظر من غير معرفة
ورب من تزدريه العين ذو فطن
ورب لؤلؤة في عين مزبلة
لم يلق لها بال إلا إلى زمن[80][81]

وقول صاحب الإعلام: " كان أديبا منشئا مرسلا، ناظما مكثرا، له ديوان كبير عندي منه شعر بخطه فيه أمداح نبوية وأخرى في الصالحين، والتوسل إلى الله تعالى بهم، وفيه أمداح كثيرة في الرؤساء ما ترك رئيسا من أهل العصر إلا مدحه، ويطيل في ذلك... له تأليف على نسق قلائد العقيان في تاريخ الدولة الحسنية في سفر لطيف ترجم فيه لبعض أهل العصر"[82].

وقد عاش الرجل في ظروف اجتماعية وسياسية صعبة، حيث كثر الحساد والمنافسون، والسادة المتشاعرون، وبقدر ما كانت هذه المنافسة مدعاة للإجادة والإحسان، في تحبير القوافي الحسان، كانت أيضا وبالا على الشعر إذ دخل إلى مضايقه المتطفلون، وعاث بحماه المبطلون، والتجأوا إلى أساليب غير مشروعة لترويج مدائحهم كرشوة الحجاب، أو وساطة الوزراء والكتاب، أضف إلى ذلك ما ينفثون من سخيف القول، ورديء الشعر، وكان ابن داني من أشد شعراء عصره تبرما من هذه الطبقة، وأكثرهم سلاطة في هجائها، والتشنيع عليها لمنعها من تدنيس حرمة الشعر، والعبث بمكانته، وعلو رتبته. وقصائده في هذا الباب كثيرة منها قوله: [المجتث]

ومنتحو الشعر شتى
تكاثروا كالجراد
فالجل منهم دخيل
جرى بذاك السواد
وحرفة الشعر بارت
ورمت بالكساد[83]

أو قوله في موضع آخر: [الوافر]

عفا الإنشاء يا عبد الكريم
فأصبح في البسيطة كالصريم
وأمسى بين أقوام لئام
رعاك الله من لؤم اللئيم
لقد طرقوا حماه فخربوه
وفيهم كل شيطان رجيم
تعاووا في منازله وصاحوا
صياح الواشي الطاوي المليم
وكان المحسنون به رؤوسا
عظام القدر كالطود العظيم

وقد نظموا قلائده فلاحت
بجيد العصر كالدر النظيم
وجاءت بعدهم أوباش ناس
من النسناس صلوا كالهشيم
فعاثوا في القريض ومزقوه
بسوء الفهم تمزيق الأديم
وثاروا في حماه فسودوه
وقد تركوه كالليل البهيم[٨٤]

ويقول أيضا في وصف هذه الوضعية: " كيف يستطيع تذهيب الرسائل، وتهذيب المسائل، وتوشية الوسائل، وإرشاد السائل، من حل بين واش وحسود، وحيات وأسود، هذا وجهه يتكشر، وقلبه بالمكائد يتفجر. وهذا يتربص به الدوائر، ويهتك منه حلل الستائر، ويلبس له لباس المكر والخداع، ويجلب لرأسه أليم الصداع، فنعوذ بالله من شره ومكره وكيده... "[٨٥] لكن ورغم بعض المظاهر الاجتماعية والثقافية السيئة، ظل ابن داني متشبثا بديدنه في قرض الشعر، وإتحاف أهل عصره بدرره، إلا أنه لم يكن يلاقي دائما من يصل سببه، ويقدر أدبه، ويبوئه المكانة التي يستحقها، من ذلك ما وقع له مع قاضي الجماعة بمراكش في وقته محمد المطيع بن محمد بن عمر العباسي المتوفى عام ١٢٩٥ هـ حين مدحه بقصيدة لم ترد في ديوان شعره ولا في الدرة السنية مطلعها: [الوافر]

نظرت فما عليها من مطيع
سوى القاضي محمد المطيع

فأجابه المطيع العباسي بأبيات يهجوه فيها بأشنع الأوصاف وأقبحها:

مطيع هواه والمولى عصاه
عرفت لكل فرض بالمضيع[٨٦]
لقد غلط الذين أتوا بطاء
مكان الضاد باسمه الوضيع
وقبح الإله جهولا أطرا
تملقا بقوله الفضيع
"نظرت فما عليها من مطيع
سوى القاضي محمد المطيع"
نفى التقوى على الإسلام طرا
وأثبتها لعاص لا مطيع
أيدري الرشد معتزلي صرفا
طريقته السؤال بذا الصنيع
فلولا أنه يدعي اعتقادا
لما أبدى بذا القول الشنيع
يسمي زكيا بمعنى مضل
وقبان وهماز منيع[٨٧]
بذي النطق أفحش ما يكون
علج أو لون الرجيع[٨٨]

وبما أن غيره من معاصريه لم ينصفوه فقد حاول ابن داني إنصاف نفسه بنفسه في مواضع كثيرة من ديوانه شعرا ونثرا، وكان كثير الاعتداد بموهبته الشعرية، كثير التشهير والغض من أهل عصره في المشرق والمغرب. من ذلك قوله في وصف نظمه ونثره: "... أما النثر فلو سرد على سحبان وائل، لقال هذا ما لا تطيقه الأوائل، ولم يحصل من خطبه على طائل، ولو رآه بديع الزمان لما عد زمنه في الأزمان، أو الحريري لأدرج مقاماته في المقامات

وعاد على نفسه بالملامات، ولو عاصره قس إياد، لطوق به الأجياد، وجعله عيدا من الأعياد، ولو عاينه ابن بسام، لتبسم في وجهه أي ابتسام، واعترف بأياديه الجسام، ولو خبره صاحب القلائد والمطمح، لم يبق لغيره مطمح، ولو كان بين يدي قدامة، لشرب عليه المدامة. وشهد له بالصرامة، ولو... ولو... ولو... وأما النظم فلو سبره زهير لأوصى به لوليه كثير. أو الملك الضليل لاستظل بظله الظليل، ولو لمحه طرفة، لاتخذه منسكا وعرفة. أو عنترة لاقتفى أثره، وأوصى به رهطه ومعشره، أو النابغة، لجعله الحجة البالغة، أو علقمة، لأكرمه بكل مكرمة، أو لبيد، لأجله ومعه عبيد، ولو أدرك عصر الفرزدق وجرير، لأتحفا به بشارا الضرير، أو أبا الطيب لاستسقى وبل غمامه الصيب، أو أبا العلا، لأشهره في ذلك الملا. وشهد له بالولا، ولو سمعه ابن نباتة لحلى به أبياته، وشغل بتعاطيه أوقاته. ومتع به حياته. ولو وصل ابن الخطيب، لتعجب من غصنه الرطيب، ولو تصفحه مصنف ألحان السواجع، لأيقظ به العيون الهواجع. ولم تكن له حاجة بالمبادئ والمراجع، ولو... ولو... ولو... هذا وربما خطر بالبال خاطر، وخيال زائر، قائلا إنك تهدي التمر إلى هجر، وتتحف جهينة بالخبر، فأقول له كلا، فإني أعلم برجال تلك الناحية، وأعرف بما فيها من كل ماهية، فما أظن أن هناك من يؤلف بين كلمتين. فضلا أن يصوغ درة من شفتين. إلا النادر الغريب، وأين هو حتى يظفر به اللبيب الأريب ؟ "(٨٩).

ومنه أيضا قوله ساخرا من الشريف علي الوتري الذي ورد على المولى الحسن الأول من المدينة المنورة بقصيدة مدحه فيها، وفي النص ما فيه أيضا من تحد للمشارقة في مجال قرض الشعر: "وفي الأيام الماضية ورد على الحضرة العالية بالله شريفان من الشرفاء الوتريين القاطنين بالمدينة المنورة، فمدح أحدهما اسمه الشريف علي الجانب العالي بالله بقصيدة من البحر الكامل مطلعها:

وقفت بساحل بحرك الأعلام

وتقدمتك لنصرة أعلام

فضمنها نحو الأربعين بيتا. فناولنيها بعض الطلبة، فتأملتها من أولها إلى آخرها، فقلت له هذا المطلع غير جيد، أما الشطر الأول فقد أخذه من قول أبي زيد البسطامي: " خضنا بحرا وقفت الأنبياء بساحله " وهو لا يناسب مقام السلطان أيده الله لأن أبا زيد في واد، والسلطان في واد، وأما الشطر الثاني ففيه من سوء الأدب ما لا يخفى كما يعلم بالتأمل ثم أنشأت قصيدة على روي الشريف وقافيته وبحره، بلغت مائة بيت وثلاثة عشر بيتا وهذا مطلعها: [الكامل]

خضعت لشامخ عزك الأعلام

وتقاصرت عن نيله الأعلام(٩٠)

ويقول أيضا في إحدى قصائده مفتخرا بنفسه: [الطويل]

أنا الروضة الغناء والحسن والبها

أنا الروح والريحان والزهر النضر

أنا خطبة الخطيب إن يرق منبرا

وأورى كلاما زانه النهي والأمر

أنا رقية السليم إن حان حتفه

أنا الحسن والإحسان والشمس والبدر

أنا بغية الرواد في طلب العلا

أنا الدر والياقوت والجوهر الحر

أنا العلم السامي على كل شاهق

أنا التل والصحراء والبر والبحر

أنا العالم النحرير في جيل عصره

أنا العد والإحصاء والمد والجزر[91]

ويقول أيضا في الافتخار بإحدى قصائده متحديا شعراء عصره أن يأتوا بمثلها: [الطويل]

فخذ يا ابن خضراء النبيل عقيلة

من الشعر لم تنعت بشين ولا شوم

ومن رام يوما أن يصوغ مثيلها

فقد رام إيجاد النتاج من العقم

وأنى لهم حتى يصوغوا نظيرها

وعهدي بهم والله في عدد البكم

فذرهم سدى لا يستحقون ذرة

جزاء على ما سودوه سوى اللطم[92]

ولا يكون الباعث إلى مثل هذا القول إلا إحساس الشاعر المرير بازدراء أهل عصره له. وتجاهلهم لموهبته الشعرية المتميزة، فكان ينبري لإغاضة الحاقدين، وإفحام المنافسين، وكل من يسل عضب لسانه بغمز، أو غض، أو تجريح، وهي أيضا رسالة واضحة لكل كَهٍ فَهٍ يحاول إقحام نفسه بين الفحول برديء القول ومهلهل النظم.

وقد كان ابن داني في أغلب قصائده نزاعا إلى الإجادة بقريحته الوقادة. وبديهته الحاضرة، وثقافته الواسعة، ونفسه الشعري المتدفق، إلا أنه كان يكبو كغيره من فرسان البيان، وينبو كما ينبو السيف والسنان. فيسقط في الركاكة والاسفاف بحرصه على كثرة التكسب بشعره فيمدح أحيانا من أجل المكافأة والأعطية لا غير ويصرح بذلك أحيانا مثل قوله : [الطويل]

وقلت له إن اللها تفتح اللها

وتمنحه ما يستطيل به منحا

ستنظر مهلا سكة حسنية

ترى بمحياها البهي الحسن السمحا[93]

أو قوله في موضع آخر : [مجزوء الرجز]

عرفت من فضلك ما

أرسلت فيه الشفتا

نسجت من حر الكلا

م المستقيم حلتا

واسمح بنيل عاجل

ولازم السماحة[94]

لكنه عموما كان شاعرا متميزا حقيقا بالاهتمام والدراسة وشعره إضافة كمية ونوعية للرصيد الأدبي المغربي. الذي تشير إليه الأصابع بالضعف والتقليد.

١١- وفاته :

بعد مسيرة حافلة بالبذل والعطاء في الشعر والنثر، حال الجريض دون القريض. والحمام دون الكلام، ولبى ابن داني الندرومي نداء ربه بمدينة مراكش في أوائل ربيع الأول ١٣٣١ هـ الموافق لشهر فبراير ١٩١٣ م، فمضى في صمت كشأن العظماء، ولولا أن العناية الربانية أنقذت ديوان شعره. وكتابه الدرة السنية لظل الرجل رهين رمسه، خامل الذكر منسي السيرة ككثير من علماء هذا البلد وشعرائه، ولم يكتب لأحد أن يعرفه أو ينتفع بأدبه.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يرحمه. وأن يغفر ذنوبه، وأن يحط عنه أوزاره، وأن يقبل تضرعه إلى ربه الذي نقتطف منه ما يلي: [البسيط]

يا أرحم الرحما رحماك أرجو فلا

تقطع رجائي من عفو وغفران

إني بباب حماك عائذ واقف

وقوف عبد ذليل مذنب جاني

فاغفر ذنوبي في سر وفي علن

أنت العليم بإسراري واعلاني

والطف بعبدك وامح ذنبه كرما

ولا تواخذه في خطا ونسيان

أنت الكريم تسكرم بالمتاب فقد

أملت رحمة راحم ورحمان

وان جنيت ذنوبا ما لها عدد

فأنت ربي ملاذ المذنب الجاني[95]

هذه بعض جوانب شخصية ابن داني الاجتماعية والأدبية، حاولنا صنعها اعتمادا على ما وصلنا من أخباره وآثاره، وهي تجيب ولا شك على بعض الأسئلة المهمة في حياة الرجل. وتجربته الشعرية، وكل ما نتمناه أن نكون قد أسهمنا بها في التعريف بعلم من أعلام المغرب العربي، ونفض تراب الإهمال عن ذخيرة أخرى من ذخائره المنسية.

ثانيا : آثار ابن داني.

لابن داني الندرومي حسب علمنا مؤلفين اثنين، الأول هو **ديوان شعره**. والثاني هو كتابه **الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية** وهو في تارخ الدولة العلوية. وسنحاول التعريف بهما باختصار في هذا المحور.

١- ديوان شعره :

تعرف من ديوان ابن داني، حتى الآن، نسخة واحدة توجد في الخزانة الملكية العامرة تحت رقم ١٠٩٠٧، وقد ظلت هذه النسخة حبيسة الرفوف، مجهولة النسبة مدة طويلة من الزمن، ولما شرعت رفقة زميلي الأستاذ عبد العالي لمدبر في إنجاز فهرسة كتب الأدب. وقعت بين يدي هذه النسخة المجهولة المؤلف، فبدأت بقراءة أوراقها الواحدة بعد الأخرى فتمكنت أولا من تحديد فترة تأليفها لأن أغلب أوراقها الأولى قصائد في مدح المولى الحسن الأول، فازداد إذاك إصراري على معرفة المزيد عنها فواصلت قراءتها دون كلل أو ملل رغم خطها الرديء الذي لا يكاد يقرأ إلى أن بلغت الورقة رقم ٦١ حيث وجدت الاسم الكامل لصاحب الديوان مكتوبا في رسالة له كتبها إلى أحد أبناء عمومته بندرومة، وقد بحثت عن ترجمته فوجدتها في الإعلام للعباس بن إبراهيم الذي تحدث عن ديوانه بقوله : " له ديوان كبير عندي منه شعر بخطه فيه أمداح نبوية، وأخرى في الصالحين والتوسل إلى الله بهم، وفيه أمداح كثيرة في الرؤساء ما ترك رئيسا من أهل العصر إلا مدحه ويطيل في ذلك."[96] وقد أورد في ترجمته بعض قصائده كرائيته في ختم البخاري بالحضرة المولوية التي أولها: [الوافر]

يضوع المسك صرفا من بخارى

فلا يبغي الخبير به فخارا[97]

وقصيدته في مدح المولى إدريس الأكبر دفين زرهون التي مطلعها: [الكامل]

طوفا بقطب الغرب من زرهون

ثم اسألا عن قلبي المرهون[98]

وقصائد أخرى في مدح أبي مدين. والجزولي صاحب دلائل الخيرات، والسيدة عزيزة دفينة سكساوة.

فقابلت هذه القصائد بما في الديوان فوجدتها مطابقة رغم بعض الاختلافات البسيطة أو الحذف الذي يشير إليه صاحب الإعلام، ولأطمئن أكثر قابلت الأشعار الموجودة في كتابه" **الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية** " بأشعار الديوان فوجدت كثيرا منها فيه مع اختلافات بسيطة.

ومن الحجج النقلية أيضا التي وجدتها في الديوان تؤكد نسبته لابن داني قوله: [الطويل]

فيا سائلي عن ناظم الشعر واسمه
محمد بن أحمد الماجد الصدر

بندرومة الحسناء مشرق شمسه
ومغربها مراكش جادها القطر (99)

ويضم هذا الديوان ١٣٥ ورقة من الحجم المتوسط، مقياس ٢٣×١٧ سم، مسطرة مختلفة تتراوح بين ٢٠ سطرا كحد أدنى و٣٥ سطرا كحد أقصى، كتب بخط مغربي زمامي رديء على ورق سريع الانكسار، لأن به نسبة عالية من الرطوبة والحموضة، به تعقيبة وأثر المحو والشطب، وهو خال من ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

- أوله: [مخلع البسيط]

لقد وردتم يا أهل طيبه
مواردا للحبيب طيبه

- آخره: [الطويل]

عليك سلام الله ما قال قائل
وزارتك العظمى تجلت بدورها

ويوجد بالديوان بعض القصائد المبتورة مثل القصيدة في الورقة ٣٠ التي بتر أولها وتبتدئ بقوله: [الوافر]

دهتهم صاعقات هائلات
من إرعاد المدافع شم برودا

- وفي الورقة ٧٩ ب و ٨٠ ب، بتر لا نعرف مقداره.

- أحيانا يعزف الناسخ عن إيراد القصيدة كاملة ويكتفي بإيراد مقاطع منها من ذلك قوله في تعزية المولى الحسن الأول في وفاة ولده المهدي سنة ١٣٠٠ هـ. [الطويل]

على هذه كانت تدور الدوائر
وعزت لها في النائبات النظائر

إلى أن قال: [الطويل]

من النفر الغر الذين تناولوا
لوا المجد والأمجاد منهم جماهر (100)

- أو قوله أيضا: [الكامل]

خضعت لشامخ عزك الأعلام
وتقاصرت عن نيله الأعلام

إلى أن قال:

هام الفؤاد بواد حبكم الذي
هامت به الأرواح والأجسام (101)

- وأحيانا أخرى يقر ابن داني بنفسه أنه أورد قصيدة في بداية الكتاب بمائة وثلاثة عشر بيتا في حين أنه اقتصر على تسعة وعشرين بيتا فقط والبعض الآخر نسيه، يؤكد ذلك قوله: سوقد أنشأت قصيدة على روي الشريف وقافيته وبحره بلغت مائة بيت وثلاثة عشر بيتا، وتقدمت في أول الكتاب... وهذا ما علق بحفظي منها، وأصلها ترامت به أيدي التلف، لاشتغال البال بالبيع والسلف، وسائر الكلف، وكم لها من نظائر. دارت عليها الدوائر. فألقيت في زوايا الإهمال، وعفت

آثارها الجنوب والشمال»[101]، وهو نص صريح يؤكد ضياع كثير من شعره إما بسبب ضياع أصوله، أو بسبب نسيانه.

ومن قصائده التي ضاعت أيضا قصيدته المولدية في مدح المولى الحسن الأول يقول عنها: «وفي العيد النبوي من هذا العام الذي هو أربعة وثلاثمائة وألف قلت قصيدة ميلادية، ضمنتها أمداحا نبوية، وثناء على الدولة العلوية الحسنية، ترتاح لسماعها النفوس، وتهتز لإنشادها الأسماع والرؤوس وهي: [الطويل]

تألق برق بالحجاز فنورا

وأنجد في تلك البقاع وأغورا

وهي قصيدة تحتوي على بضعة وخمسين بيتا، وتقدمت بتمامها أول الكتاب»[102]. ولم نقف على هذه القصيدة لا في أول الديوان ولا في آخره.

كما أنه يضيف بعض الأبيات أو يقدم أو يؤخر في القصيدة الواحدة مثل القصيدة التي مدح بها مسعود العلمي في ورقة ٤٢ ب وهي مكررة في الورقة ١٧٤أ.

هذه بعض النماذج التي تثبت بالدليل القاطع أن قسما من شعر ابن داني قد ضاع والقسم الآخر غير تام. ورغم أننا وقفنا على بعض أشعاره التي لم ترد في الديوان ووردت في كتابه الدرة السنية أو الدرر الجوهرية لابن الحاج، فإننا على يقين تام أن هنالك أشعارا أخرى ضاعت أو هي في حكم الضائع. وقد حاولنا في اتصالات كثيرة أن نتتبع أثر النسخة التي كان يمتلكها صاحب الإعلام عند حفدته أو بعض المقربين منه، لمقابلتها بهذه النسخة، إلا أننا فوجئنا بحقيقة مرة كانت مآل كثير من ذخائر ونفائس التراث المغربي. وهي أن أغلب كتب ووثائق هذا العالم الجليل جمعت في أكياس وبيع بأبخس الأثمان لأصحاب الأفران والعطارين والباعة المتجولين، فأضحى قسم منه وقودا للنار، والقسم الآخر لفافة للفواكه الجافة والبهار، ولم نهتد لحد الآن إلى مصير هذه النسخة أصارت إلى ما صارت إليه مثيلاتها، أم أنها قابعة في إحدى الزوايا المظلمة قوتا للأرضة وعرضة للرطوبة والضياع؟.

ويضم ديوان شعر ابن داني من ١٩٣ قصيدة ومقطعة واحدة، ولم يرتب حسب أبواب أو أغراض معينة. وإنما رتب جزافا، وأغلب قصائده في المدح، وقد حظي المولى الحسن الأول بحصة الأسد منها، ورغم قلة القصائد التي نظمها الشاعر في غير المدح إلا أنها تبين قدرته الفنية الكبيرة، وجوانب هامة من شخصيته سيما ما تعلق منها بارتباطه الوثيق ببلد مولده ونشأته. وصف رحلته وغربته، كما تطرق إلى مواضيع فريدة في عصره منها وصف احتلال الجزائر من لدن المستعمر الفرنسي، وما خلفه من حزن في نفوس المسلمين يذكر بنكبة الأندلس. ووصف العلاقة الأدبية بين المشرق والمغرب.

٢ - الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية:

يعد هذا الكتاب من أهم المصادر التاريخية والأدبية الغميسة التي أرخت للدولة العلوية مع التركيز بشكل خاص على فترة حكم المولى الحسن الأول، حيث ترجم ابن داني مجموعة هامة من أمراء ووزراء وحجاب وكتاب وولاة وقضاة هذه الفترة، وقد ألفه صاحبه بأمر سلطاني ردا على " بعض طلبة العصر ممن جبل على العي والحصر، حيث سود ورقات في هذه الدولة وأربابها، ووزرائها وحجابها، فجاء بكلام محصله الهذيان، وأمسى كتابه كأنه هيان بن بيان. لم يميز فيه الغث من السمين، والحصى من الدر الثمين... ولما طرحت

مسودته في زوايا الإهمال، ووسمت بسمة الإخمال، وانقطعت منها الآمال، أشار علي من لا تسعني مخالفته، ولا تنفعني مراجعته، أن أضع كتابا يتضمن ذكر كبراء هذه الدولة العظيمة ووزرائها وكتابها، وأمرائها... ورتبه على مقدمة وتعريف وخاتمة"[104] وجاء على نسق كتاب **قلائد العقيان** للفتح بن خاقان ويضم التراجم التالية:

١ - السلطان الحسن الأول

٢ - صنوه المولى عثمان

٣ - الحاجب موسى بن أحمد

٤ - ولده أحمد بن موسى

٥ - قائد المشور إدريس بن العلام

٦ - القائد إدريس بن محمد يعيش

٧ - الوزير علي بن محمد المسفيوي

٨-الوزير محمد بن العربي الجامعي

٩ - أخوه محمد الصغير بن العربي الجامعي

١٠ - الفقيه محمد بن داني الكبير

١١ - الفقيه محمد بن داني الصغير

١٢ - الكاتب فضول غرنيط

١٣ - الوزير محمد بن أحمد الصنهاجي

١٤ - الأمين الكبير محمد التازي

١٥ - الأمين محمد العربي الزبدي

١٦ - الفقيه العربي المنيعي

١٧ - الوزير عبد الواحد بن المواز

١٨ - الفقيه محمد بن سليمان

١٩ - الفقيه الحاج إدريس بن إدريس

٢٠ - الفقيه عبد الرحمن الشرفي.

وقد أورد بعد كل ترجمة من تراجم هؤلاء بعض ما مدحهم به من قصائد ومقطعات، وكان أحيانا يورد القصائد كاملة وأحيانا يقتصر على مقاطع بعينها.

ويضم **كتاب الدرة السنية** أربعا وستين قصيدة، ثلاث وثلاثون منها لم ترد في ديوان شعره، ويوجد الكتاب محفوظا في الخزانة الحسنية تحت رقم ٤٨١، وهو مكتوب بخط مغربي لا بأس به ملون ومشكول ومجدول. يضم ١٧٥ صفحة، مقياس ٢١×١٦ سم، مسطرة ٢١ س. به تعقيبة وفي أوله فهرس عام بمحتوياته، وقد فرغ ابن داني من تأليفه غرة ربيع الأول من عام ١٣٠٨ هـ ولم يرد في هذه النسخة ذكر لاسم الناسخ ولا تاريخ النسخ.

أوله:

نحمدك يا من تحلى في أزله بحلية العظمة والكبرياء، وتجلى لخواص عباده فنظروه لا كالأشياء ... وبعد فقد جرى في بعض الأندية ذكر أرباب الدولة الحسنية ...

آخره:

وأخذت ذات اليمين. وأخذ ذات اليسار. وروعني بفراقه. وآلمني بانطلاقه. وجرعني بينه. وكان آخر العهد بيني وبينه.

ولابن داني قصائد شعرية في **كتاب الدرر الجوهرية في مدح الخلافة الحسنية** لأحمد بن محمد بن حمدون بن الحاج ت ١٣١٦ هـ[105] منها قصيدته في مدح المولى الحسن الأول بمناسبة انتصاره الباهر على مجاط عام ١٢٩٠ هـ وتضم ٨٢ بيتا، أولها : [الوافر]

مساعيك الحميدة لا تبارى

فلا تزد العدى إلا تبارا[106]

- والقصيدة الثانية في ختم البخاري بالحضرة الشريفة عام ١٢٩٦ هـ وتضم واحدا وثلاثين بيتا

وقد تممنا بها قصيدة الديوان التي لا تضم إلا سبعة أبيات، أولها: [الطويل]

سرت من بخارى نسمة قد تمسكت

بمسك حديث زائد الحسن قد علا[١٠٧]

- القصيدة الثالثة في مدح المولى الحسن الأول وقد ورد بها على الحضرة الشريفة عام ١٢٩٨ هـ وتضم ٣٣ بيتا أولها : [الرمل]

صبت الخيرات من راحتكا

كانصباب الجود من راحتكا[١٠٨]

- والقصيدة الرابعة في ختم البخاري بالحضرة الشريفة في ١٨ ذي القعدة عام ١٢٩٨ وتضم ٣١ بيتا مطلعها : [الوافر]

يضوع المسك صرفا من بخارى

فلا يبغي الخبير به فخارى[١٠٩]

- القصيدة الخامسة في رثاء المهدي نجل المولى الحسن الأول الذي وافاه الأجل المحتوم ضحى يوم الخميس ١٩ جمادى الأول عام ١٣٠٠ هـ، وتضم ٣٢ بيتا أولها : [الطويل]

خذ الصبر درعا عند عض النوائب

وزده ارتباطا عند فقد الأقارب[١١٠]

- القصيدة السادسة في نفس المناسبة وتضم ٦٢ بيتا مطلعها : [الكامل]

زارت تقوم قدها الميادا

والليل مد ظلامه أجنادا[١١١]

خاتمة

يعد ابن داني الندرومي من أبرز شعراء المغرب الذين يستحقون التعريف. وديوان شعره يعد من أهم الدواوين الشعرية في الخزانة العربية عموما، والخزانة المغربية بشكل خاص، لأنه يمثل نموذجا آخر من نماذج الشعر المغربي المحافظ في الفترة العلوية، فصاحبه استطاع أن ينأى به، إلى حد كبير، عن شعر الفقهاء. فعبر ذاته ومعاناته لاسيما ما تعلق بحنينه الدائم إلى ندرومة بلد مولده ونشأته. ووصف هجرته وغربته. وفترة دراسته بفاس، كما تطرق إلى مواضيع فريدة في عصره منها وصف احتلال الجزائر من لدن الاستعمار الفرنسي الغاشم وهي من القصائد الوطنية الفريدة في المغرب في هذه الحقبة من الزمن، لكن الظاهرة اللافتة للانتباه حقا في الديوان هي اهتمام ابن داني بالشعر موضوعا للشعر ذلك أنه في أغلب قصائده يتصدى لنقد الشعر من خلال قضاياه المعروفة، فأحيانا ينتقد وضعية الشعر والشعراء في عصره، وأحيانا أخرى يفاخر بشعره الفحول سعيا لإثبات مكانته بين خصوم محليين في المغرب، وآخرين مفترضين في المشرق، وقد جعل قصيدته معرضا لنظرية الشعر كما اكتملت لدى مشاهير النقاد العرب القدماء، كما أن تجربته الشعرية تعد ثمرة فريدة من ثمرات ذلك التلاقح الثقافي والفكري والاجتماعي الذي كان قائما بين المغرب الأقصى، والمغرب الأوسط، الذي لم تكن تعكر صفوه سحب السياسة القاتمة، ولا نزعات التعصب الآثمة، ولا كدر المصالح الاقتصادية الفانية، ولا الحدود القطرية الوهمية، التي صنعها الاستعمار الغاشم وأذنابه، فوضعت بين البلدين الشقيقين حواجز وحدودا منيعة لا يمكن أن تزيلها إلا صحوة دينية بانية، ونهضة فكرية واعية، تذكر الغافلين، وتوضح للجاهلين جذور ذلك الترابط والتصاهر الذي ظل حاضرا بين البلدين الشقيقين منذ الفتح الإسلامي إلى اليوم، والذي أنتج حضارة فريدة ما تزال مضرب الأمثال بين الحضارات، وعلماء وأعلاما تعجز عن تدوين مآثرهم المحابر والأقلام. ■

الحواشي

١. وهي ترجمة قصيرة في الجزء ١٨٢/٧. وقد نقل قسما من هذه الترجمة عبد السلام بن عبد القادر بن سودة في إتحاف المطالع خ.ح. ص ٢٧٥. ودليل مؤرخ المغرب الأقصى ١٤٧/١. والمرحوم العلامة محمد المنوني في كتابه المصادر العربية لتاريخ المغرب ٢٠١/٢. ومحمد حجي في موسوعته: ٢٨٧٥.

٢. حققنا ديوان شعره لكننا ما زلنا بانتظار جهة محترمة تتولى طبعه ونشره لتعم الاستفادة منه.

٣. حققناه أيضا ولا زال ينتظر الطبع.

٤. ديوان شعره : ٦١.

٥. الإعلام: ١٨١/٧.

٦. ديوان شعره : ٤٠.

٧. ديوان شعره :٦٣.

٨. محمد بن محمد بن محمد التازي المراكشي الشهير بابن داني الكبير كان من كتاب المولى الحسن الأول واستوزره في خلافته الصغرى. ترجمته في: الدرة السنية: ٩٢. الإعلام:٦٤/٧.

٩. ديوان شعره : ١٠٠.

١٠. توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة الحسنية في الرباط.

١١. المقالة المرومة في الرحلة إلى تلمسان وندرومة: خ ١٥.

أنجبت ندرومة مجموعة من الرجال الأفذاذ، وكانت إلى عهد قريب حجة مجموعة من العلماء، وكانت مجالس العلم والذكر فيها غاصة الطلبة. وقد كان والدي رحمه الله ضمن الطلبة الذين رحلوا إلى ندرومة لحضور مجالسها وتوافق وجوده هناك مع تواجد صاحب هذه الرحلة ومن الطرائف التي سمعتها منه مشافهة - وما زلت أذكرها - النقاش الذي دار حول تارك القنوت هل يلزمه سجود السهو أم لا فتشعبت آراء الحاضرين حول هذه القضية حتى تدخل الشيخ بقوله على البديهية والارتجال:

ومن لتركه القنوت يسجد
فإن فعله بذا لا يفسد
وأشهب يقول بالبطلان
والقول بالصحة ذو الرجحان
وما لدى ميارة لا تعتمد
لأنه لأشهب فلتستفد
وفي شرح شواهد عبد الباقي
كفاية فحد عن الشقاق.

١٢. ديوان شعره: ٦١.

١٣. ديوان شعره: ٦٣.

١٤. ديوان شعره: ٦٠.

١٥. ديوان شعره: ٦٢.

١٦. وثيقة مخطوطة بالخزانة الحسنية مؤرخة ب ٢٢ ربيع الأول عام ١٢٤٦ هـ

١٧. ديوان شعره: ٤٨.

١٨. ديوان شعره : ٦٣

١٩. ديوان المشرفي:٤.

٢٠. شرح هذه القصيدة في كتابه: " الفتح والتيسير في شرح قصيدة حوت من هم على قدم البشير النذير" الكتاب مخطوط بالخزانة الحسنية.

٢١. ديوان شعره: ٧٣.

٢٢. ديوان شعره: ١٥.

٢٣. ديوان شعره: ١١٢.

٢٤. ترجمته في سلوة الأنفاس ٢٠٦/٢، الاستقصا ٧٦/٩، الموسوعة ٢٦١٢.

٢٥. سلوة الأنفاس ٢٥٩/١ . دليل مؤرخ المغرب: ٤٤٧.

٢٦. ديوان شعره: ٧٧.

٢٧. ديوان شعره : ١٢٥

٢٨. ديوان شعره : ٧٨-٧٩.

٢٩. الدرة السنية: ١٧٣

٣٠. ديوان شعره: ٦٥

٣١. من الأحياء المشهورة بمراكش.

٣٢. الدرة السنية : ١٦٩.

٣٣. ديوان شعره : ٣٥-٣٦.

٣٤. ديوان شعره : ٦١.

٣٥. ديوان شعره :٣٦.

٣٦. من بين الكتب المنتسخة بخط يده لخزانة المولى الحسن الأول كتاب "النكت المستخرجة من كتاب المشابكة" لأبي عبد الله محمد بن الحاج الشرفي الحسني. فرغ من نسخه يوم الجمعة ٩ ربيع الثاني عام ١٣٠٣ هـ . يوجد ب خ. ح. تحت رقم ١٣٥٢ .

٣٧. يقصد المولى الحسن الأول.

٣٨. الدرة السنية ٩٢ - ٩٣.

٣٩. ديوان شعره: ٧٣

٤٠. رسائل اليوسي: ١٦٢/١.
٤١. ديوان شعره: ٦١
٤٢. ديوان شعره: ٤٦
٤٣. ديوان شعره: ٦١-٦٢
٤٤. ديوان شعره: ٦٠
٤٥. ديوان شعره: ٤٥
٤٦. ديوان شعره: ٧٩
٤٧. ديوان شعره: ٣٤
٤٨. ديوان شعره: ١٢٧
٤٩. ديوان شعره: ١٠٦
٥٠. ديوان شعره: ٥٠.
٥١. ديوان شعره: ٣٣.
٥٢. الدرة السنية :٩-١٠
٥٣. الدرة السنية:١٠
٥٤. ديوان شعره: ٤٤
٥٥. ديوان شعره: ٧٢
٥٦. ديوان شعره: ٧٢
٥٧. توجد مجموعة من الكتب التي تناولت سيرة المولى الحسن الأول وإنجازاته على جميع الأصعدة نذكر منها : الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية لابن داني الندرومي مخ. خ. ح. ٤٨١. البستان الجامع لكل نوع حسن وفن مستحسن في عد مآثر السلطان مولانا الحسن لأبي عبد الله محمد ابن إبراهيم السباعي المراكشي ت ١٣٣٢ هـ مخ. خ. ح. ١٢٤٣٢. التقييد المستحسن فيما رييء وما سمع في شأن مولانا الحسن لمؤلف مجهول مخ. خ. ح.٤٢٥٠. الجوهرة في نسب أبناء مولانا الحسن الأول لهاشم بن أحمد بن طاهر الحسيني مخ. خ. ح./١٢٤٨٦ مج. الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد مفاخرها غير المتناهية لمحمد بن محمد بن مصطفى المشرفي الحسيني ت ١٣٣٤ هـ مخ.خ. ح. / ١٢٤٨٩ ديوان شعر العربي بن عبد القادر المشرفي ت ١٣١٣ هـ مخ.خ.ح./ ٥٣١٠. الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن لأحمد بن محمد بن حمدون ابن الحاج ت ١٣١٦ هـ مخ.خ.ح. ١٩٢٠. الدرر الجوهرية في مدح الخلافة الحسنية في جزأين لابن الحاج مخ.خ.ح. ٥١٢. رحلة السلطان المولى الحسن الأول إلى الصحراء لخليل بن صالح الخالدي ت ١٣٢٦ هـ مخ.خ.ح. ١٢٠٣٥. رحلة السلطان المولى الحسن الأول للأقاليم الشمالية للمشرفي مخ.خ.ح./٢٤٢٠. الرحلة السوسية المباركة المولوية الحسنية لمحمد بن المعطي السطاري ت ١٣٠٥ هـ. الفتوحات الوهبية في سيرة مولانا الحسن السنية ومفاخر اختراعاته البهية للحسين ابن محمد بن عبد الرحمن السوسي السملالي ت ١٣٠٩ هـ مطبوع. اللؤلؤ السني في مدح الجناب الحسني لأحمد بن عبد الواحد المواز. مطبوع، مشموم عرار النجد والغيطان المعد لاستنشاف الوالي وأنفاس المولى السلطان للمشرفي. مخ.خ.ح./ ١٢٠٨٢. مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة لعلي بن محمد السوسي السملالي ت ١٣١١ هـ. مخ.خ.ح./ ١١٤٤٥. المفاخر العلية والدرر السنية في الدولة الحسنية العلوية لعبد السلام ابن محمد اللجائي ت ١٣٣٢ هـ. مخ.خ.ح./٤٦٠. المقالة المرضية في الدولة العلوية للمواز. مخ.خ.ح./٤٩٣. نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار. مخ.خ.ع./ ٥٧٩ ك. وغيرها.
٥٨. عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب : ١٠.
٥٩. نذكر منهم إدريس بن محمد بن إدريس العمراوي . ومحمد بن عزوز المكناسي. والوزير عبد الواحد بن المواز. الوزير محمد الصنهاجي، الوزير محمد بن عبد الله الصفار، والعربي المنيعي، ومحمد بناصر حركات السلاوي، وإبراهيم السلاوي، والطاهر بوجدو المكناسي، والمأمون ابن عمر الكتاني. والهاشمي السلاوي. وعبد الواحد بن عبد الوهاب السلاوي. ومحمد بن المعطي السطاري. والتهامي بن المزوار المكناسي. والعباس عبد الله أكنسوس. وحامد العربي المشرفي. والعباس الأبار، وأحمد البلغيثي. وعبد القادر بن الحاج العمراوي، ومحمد السطي، والطاهر بن يوسف البغدادي. والحاج أحمد السوسي التاملي، والفاطمي الإدريسي. والأمين الصحراوي، ومحمد عمور. ومحمد غريط، ومحمد ابن إدريس الشبيهي. ومحمد بن الطالب الفاسي. والعربي الرحماني، ومحمد بن الطالب الفاسي، ومحمد الجرناوي المراكشي وغيرهم.
٦٠. موسى بن أحماد بن مبارك البخاري كان حاجبا للسلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن ثم استوزره المولى الحسن الأول توفي بمراكش سنة ١٢٩٦ هـ ترجمته في: الدرة السنية: ٣٩. فواصل الجمان: ٧٥ . إتحاف أعلام الناس: ٢٧٠/٤. الإعلام للمراكشي: ٢٠٧/٧
٦١. أحماد بن موسى بن أحمد بن مبارك البخاري وزير ابن وزير ابن وزير تولى الحجابة للسلطان المولى الحسن الأول ثم رئاسة الوزارة في عهد المولى عبد العزيز كان رجلا نبيها له حظ من الدهاء ومعرفة السياسة ت سنة ١٣١٨ هـ. ترجمته في: الدرة السنية ٥٣. وفواصل الجمان ٨٢.

إتحاف أعلام الناس ١/٢٧٢، والإعلام ٢/ ٤٤٣، الأعلام ١/٢٦٢.

٦٢. الوزير ابن الوزير محمد بن العربي الجامعي نشأ في الخدمة السلطانية، وشب في تحبير الأحوال المخزنية، كان فقيها نبيها، رئيسا وجيها، تولى وزارة الحرب في عهد المولى الحسن، توفي سنة ١٣٣٣ هـ. ترجمته في: الاستقصا ٩/٨٣-١٦٥ الإتحاف ٢/١٨٦، : الإعـــــلام ٧/٢١٤، موسوعة أعلام المغرب ٢٨٩٠.

٦٣. محمد الصغير بن العربي الجامعي الفاسي كان كاتبا ثم وزيرا للحربية في عهد المولى الحسن الأول، وقد بطش به الحاجب أحماد بن موسى بعد وفاة المولى الحسن توفي سنة ١٣٢٣ هـ. تنظر ترجمته في: الدرة السنية ٨٧. إتحاف أعلام الناس ٢/٥١٣، الموسوعة ٢٨٤١.

٦٤. محمد بن أحمد الصنهاجي الوزير الكاتب الفقيه الأديب كان في أول أمره يشتغل بالنساخة ثم صار عدلا بسماط العدول بطالعة فاس ثم صار كاتبا في الديوان الشريف، ثم ناب في الوزارة ثم استقل بها توفي عام ١٣٠٩هـ. ترجمته في: الدرة السنية، مخ.خ.ح ١١٥. فواصل الجمان، ٧٨ سلوة الأنفاس ٣/٢٨٤، الإعلام ٧/٦٩، الموسوعة ٢٧٨٧.

٦٥. للقاضي الفاضل عبد الواحد بن محمد ابن المواز الحسني السليماني العلامة المطلع، والكاتب المقتدر ت ١٣١٨ هـ عند ولايته خطة القضاء بمراكش وهي في الدرة السنية ١٤٣. تنظر ترجمته في: الدرة السنية خ ١٣٩. فواصل الجمان ١٨٣، الإعلام ٨/٥٣٣، الأعلام ٤/١٧٧، الموسوعة ٢٨٢٢.

٦٦. عبد الله بن الهاشمي بن خضراء السلوي الإمام العلامة قاضي الجماعة بمراكش وفاس. وكان أيضا شاعرا مبرزا توفي سنة ١٣٢٤هـ ترجمته في: الإستقصا ٩/١٧٢ . الإعلام ٨/٣٤٦، معجم المطبوعات المغربية ١١٣. الموسوعة٢٨٤٢ .

٦٧. علي بن أحمد بن عبد الصادق بن يحيى بن علي الرجراجي أصلا الصويري قرارا عالم وقاضي رجراجة والشياظمة توفي عام ١٣٠٨ هـ. ترجمته في: إيقاظ السريرة ٩٥، فهرس الفهارس ٢/٧٨٥، الإعلام ٩/٢٦١.

٦٨. القاضي محمد بن محمد الفلاق كان قاضيا في مراكش وكانت فيه غلظة في الأحكام توفي عام ١٣١٠هـ ترجمته في: الإعلام: ٧/٧٧.

٦٩. عبد الرحمن بن محتسب فاس السيد محمد ابن أحمد الشرفي العالم العلامة المدرس ولي الحسبة في عهد المولى عبد الرحمن ثم استوزره المولى الحسن الأول توفي سنة ١٣٠٤ هـ. تنظر ترجمته في: الدرر البهية ٢/٢٣٨، فواصل الجمان ٢٥٨، الإعلام ٨/١٤٧.

٧٠. محمد بن محمد غريط الأندلسي الكاتب المقتدر ابتدأ مع الفقيه الوزير الصفار ثم مع الحاجب موسى بن احماد إلى أن توفي فصار يكتب مع خلفه الوزير محمد الجامعي وقد أمضى في الكتابة نحو ٢٠ سنة توفي سنة ١٢٩٦ هـ. ترجمته في: الدرة السنية ١١٠، فواصل الجمان ١٦٣، موسوعة أعلام المغرب ٢٦٦٤.

٧١. محمد بن الحاج محمد التازي الرباطي رجل من أمثل أهل المغرب وأصدقهم وأنصحهم للسلطان وأشدهم غيرة على الدين والوطن استدعاه المولى الحسن سنة ١٢٩٦ هـ إلى حضرته العالية وأسند إليه أمر خراج المغرب ومراسيه توفي سنة ١٣٠٧ هـ تنظر ترجمته في: الدرة السنية ١٢٠، الاستقصا ٩/١٦٦. إتحاف أعلام الناس ٢/٥١٤، الإعلام ٧/٦٧.

٧٢. عبد السلام بن الحاج محمد التازي الرباطي المدعو موخى الأمين الشهير وأحد أعيان الدولة الحسنية والعزيزية ولاه المولى الحسن الأول الأمانة الكبرى بعد وفاة أخيه الكبير الحاج محمد عام ١٣٠٧ هـ توفي ١٣٢٥ هـ ترجمته في: الدرة السنية ١٢٣، إتحاف أعلام الناس ٢/٥١٤، موسوعة أعلام المغرب ٢٨٤٨.

٧٣. إدريس بن محمد يعيش خليفة لقائد المشور أيام المولى الحسن الأول وقائدا له أيام المولى عبد العزيز وكان قبل ذلك عاملا بمدينة وجدة ثم ثغر تطوان. ترجمته في: الدرة السنية: ٦٦، إتحاف أعلام الناس ٢/١٩٦.

٧٤. القائد إدريس بن العلام كان قائدا للمشور في عهد المولى الحسن الأول. ينظر في: الدرة السنية ٦٢، وإتحاف أعلام الناس ٢ / ١٢٥- ١٩٦.

٧٥. أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد الجراوي كان قائد الجيش السوسي بالقصبة على عهد دولة المولى محمد بن عبد الرحمان والمولى الحسن الأول. ينظر في: الاستقصا ٩/٨١-١٤٦. الإعلام ٧/١٧٦.

٧٦. أحمد بن مالك قائد الجيش السوسي بالمنشية من حضرة مراكش على عهد المولى الحسن الأول وقد تولى هذا المنصب خلفا لأبي إسحاق إبراهيم بن سعيد الجراري. ينظر في: الاستقصا ٩/١٤٦-١٦٠.

٧٧. أبو الشتاء بن محمد بن البغدادي الجامعي كان قائدا على عهد المولى محمد بن عبد الرحمن والمولى الحسن الأول اشتهر بشجاعته وشدة بأسه وهو والد باشا فاس القائد محمد ابن بوشتى البغدادي توفي ١٣١٠ هـ. ينظر في: أعلام المغرب العربي ١/١٩٣.

٧٨. أحمد بن داوود كان عاملا على مراكش في عهد المولى محمد بن عبد الرحمن وقد ثار عليه أهل مراكش سنة

١٢٨٩ هـ بسبب سوء سيرته وتسييره ينظر في: الاستقصا ١٢٣/٩.

٧٩. أحمد بن القائد عمر بن أبي ستة المراكشي ولي عمالة مراكش أيام المولى عبد الرحمن كان مكرما لأهل العلم توفي بفاس سنة ١٢٩٢ هـ. ترجمته في: البستان الجامع لكل نوع حسن وفن مستحسن في عد بعض مآثر السلطان مولانا الحسن. مخ.خ.ح. الاستقصا ٨٠/٩، الإعلام ٤١٨/٢، دليل مؤرخ المغرب ٢٩٩.

٨٠. الدرة السنية : ١٦٠ - ١٦١.

٨١. الدرة السنية : ١٦٠-١٦١

٨٢. الإعلام : ١٨١-١٨٢

٨٣. ديوان شعره: ٥٢

٨٤. ديوان شعره: ٨٧

٨٥. ديوان شعره: ٦١

٨٦. مجموعة من أبيات هذه القصيدة مكسورة الوزن.

٨٧. قبان: كلمة بالعامية المغربية تطلق الجاهل الغر.

٨٨. الإعلام: ١٨/٧

٨٩. ديوان شعره: ٦٥

٩٠. ديوان شعره: ٦٤-٦٥

٩١. ديوان شعره: ٦٢

٩٢. ديوان شعره: ٥٢

٩٣. ديوان شعره: ٢٢

٩٤. ديوان شعره: ١١٧

٩٥. ديوان شعره: ٥١.

٩٦. الإعلام: ١٨٢-١٨٣

٩٧. الإعلام: ١٨٢

٩٨. الإعلام: ١٨٢-١٨٣

٩٩. ديوان شعره: ٦٣

١٠٠. ديوان شعره: ٣٢

١٠١. ديوان شعره: ٣٣.

١٠٢. ديوان شعره: ٦٥.

١٠٣. ديوان شعره: ٦٥.

١٠٤. الدرة السنية: ٢

١٠٥. توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة الحسنية بالرباط.

١٠٦. الدرر الجوهرية : ٧٢/١ - ٨٠.

١٠٧. الدرر الجوهرية : ٢١٩/١-٢٢١.

١٠٨. الدرر الجوهرية : ٢٧٦/١-٢٧٨.

١٠٩. الدرر الجوهرية : ٢٩٨/١-٣٠٠.

١١٠. الدرر الجوهرية : ٦٦/٢-٦٨.

١١١. الدرر الجوهرية : ٣٠١/٢-٣٠٤.

المصطلح النباتي في المعجم العربي
بين إعمال الفكر وتغليب الاختصاص
«دراسة لبعض مجتمعات العضاة[*]»

د. عبد القادر سلامي بن ميلود
جامعة تلمسان - الجزائر

مقدمة

درج القدماء على القول بالاختصاص في مجال العلوم والاعتداد بإعمال الفكر. ومن بين هؤلاء الأصمعي (ت٢١٦هـ)، الذي قلّل من شأن من ذهب إلى أنّ «الكَرْكَرَة[*] : الرَّحَى»، معتمدًا بيت الشمّاخ[١]:

فَنِعْمَ المُرْتَجَى رَكَدَتْ إليه
رَحَى حَيْزُومِها[*] كَرَحَى الطَّحين

فقال معقبًا: هذا عيبٌ والشمّاخُ لم يكنْ صاحب إبلٍ[٢]، من حيث شبّه الكركرة برحى الطّحين في الكبر والاتساع؛ لأنّ "الكركرة توصف بالصّغر، فإنْ ذَهبَ بالكركرة إلى الصّلابة جاز"[٣].

ويبدو أنّ صدى مثل هذه الأحكام والقناعات لم يكن لينحسر مداه عن أصحاب المعاجم، لا سيما مرحلة القرنين الرابع والخامس الهجريين، فمن بين الذين تلقّفوه واحتضنوه بأمانة وأضفوا عليه مسحة ذاتية أبو الحسن عليّ بن سيده[**]، الذي كان استظهاره لكتب اللغة قبله أقلّ بضائعه، لما

كان عليه من إلمام بحقيقة الدلالة وتغليب الاختصاص.

وتسعى هذه الدراسة إلى الوقوف على بعضٍ من إنجازاته في المخصّص، وما كان له فيه من وقفات مع بعضٍ من تجمّعات النبات الشوكية عزْوًا واستنطاقًا، وبما يكفل عرض أهمّ ما سقط إليه من أمرها في المعاجم بقسميها اللفظي والمعنوي.

أولا - من تراث النبات عند العرب:

عني علماء العرب بالتأليف في اللغة. حيث مرّ هذا الأخير بمراحل متعددة بدأت برسائل صغيرة، جمعت فيها الألفاظ المتعلّقة بأحد الموضوعات التي كان عندهم أساسها الجمع لا الترتيب[٤].

وتعددت الموضوعات التي ألّف فيها اللغويون رسائلهم كالحيوان والنبات. كما تعددت بحوث علماء الطبيعة العرب في النباتات وفي تطبيقاتها على الطب، وطبيعي أن يكون لعلم النبات أنصار كثيرون من العلماء العرب، وما ذلك إلا للعلاقة الوثيقة بين النبات والطب[٥].

فالتآليف اللغوية في النبات تأخرت في التطور قليلاً عن غيرها، ولم يتسع نطاقها في الكتب المستقلة. فيفرد كل نوع منها بكتاب كما حدث لأنواع الحيوان المختلفة.

فكتب النبات يغلب عليها التعميم أكثر من التخصيص، يظهر ذلك من عناوينها مثل: كتاب "النبات" أو كتاب "الزرع" أو كتاب "الشجر" أو كتاب "النخل" أو كتاب "العشب" أو كتاب "البقل"، وأشتهر العرب بالنبات فمنهم من أفرد لها رسائل خاصة، ومنهم من خصص لها أبوابًا وفصولاً في كتبهم العامة[٦]، فكانت منه مادة وفيرة صنفها اللغويون في كتب ومعاجم، وهو ما أردنا التعريف به في سردنا بعض المؤلفات، سواء أوصلت إلينا أم لم تصل، مقرونة بأسماء أصحابها، ومرتبة بحسب وفياتهم، آخذين في الحسبان تقديم المؤلف الذي تعرض للنبات جوهرًا في أكثر من آثر، ومذيلين بمن ألّف فيها غرضًا أو بالمصتف الواحد. وفيما يأتي تفصيل ذلك:

- كتاب "النبات" أو كتاب "النبات والشجر": لأبي زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري الخزرجي (ت٢١٥هـ)، ذكره ابن النديم (ت٤٣٨هـ) في الفهرست[٧]، وذكر السيوطي (ت ٩١١هـ) في بغية الوعاة[٨]، وذكره ابن خلكان (ت ٦٨١هـ) في الوفيات، وقال بشأنه ما نصه: "ولقد رأيت له - يعني أبا زيد - في النبات كتابا حسنا جمع فيه أشياء غريبة[٩].

- كتاب "الشجر والكلأ" لأبي زيد الأنصاري كما ذكره ابن النديم في الفهرست[١٠]، وأبو الطيب اللغوي (ت٣٥١هـ) في مراتب النحويين في خبر هذا سياق نصه: "وكَبِرت سنُّه - يعني أبا زيد - حتى اختل حفظه و لم يختلَّ عقله، فأخبرنا عبد القدوس بن أحمد (ت ١٦٧هـ) قال: أخبرنا أبو سعيد الحسن بن الحسن بن الحسين السكري (ت٢٧٥هـ)، قال: أخبرنا الرياشي (البصري) (ت٢٥٧هـ) قال: أتيت أبا زيد ومعي كتابُه في الشجر والكلأ فقلت له: أقرأُ عليك هذا؟ فقال: لا تقرأه عليَّ، فإنني قد أُنسيتُه"[١١].

- كتاب "النبات": لأبي سعيد عبد المالك بن قريب الأصمعي، ذكره ابن النديم في الفهرست[١٢]، والسيوطي في البغية[١٣]، وابن خلكان في الوفيات[١٤]، ونشره المستشرق الألماني "أوغست هفتر" ضمن مجموعة "البلغة في شذور اللغة"، وله أيضا كتاب "النخل والكرم"

نشر في أعداد السنة الخامسة في مجلة المشرق ثم أُعيد نشره منفرداً ثم نشر للمرة الثالثة ضمن المجموعة المسماة البلغة في شذور اللغة.

- كتاب " النبات"، وكتاب "النبت والبقل"، وكتاب "صفة الزرع"، وكتاب " صفة النخل". لأبي عبد الله محمد بن زياد الأعرابي(ت٢٣١هـ) ذكرها ابن النديم في الفهرست[١٥].

- كتاب " الشجر والنبات". وكتاب " الزرع والنخل". لأبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي (ت٢٣١هـ)، ذكرهما ابن النديم في الفهرست[١٦]، والسيوطي في بغية الوعاة[١٧].

- كتاب" النبات والشجر والنبات"، وكتاب " النخل"، وكتاب " الكرم" وكتاب "الزرع"، وكتاب" العشب أو العشب والبقل" لأبي حاتم سهل ابن محمد ابن عثمان الجشمي السجستاني (ت٢٥٥هـ)، ذكرهم ابن النديم في الفهرست[١٨]، والسيوطي في البغية[١٩].

- كتاب " النبات" لأبي علي هشام الأنصاري الكرنبائي (من طبقة الأصمعي ومن جيله). نسبه إليه ابن النديم في الفهرست[٢٠].

- كتاب " النبات أو كتاب " النبات والشجر" لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق بن السكيت (ت٢٤٤هـ) ذكره ابن النديم في الفهرست[٢١]، والياقوت في معجم الأدباء[٢٢].

- كتاب " النبات" لأبي جعفر ابن حبيب (ت٢٤٥هـ) نسبة إلى السيوطي في البغية[٢٣].

- كتاب " النبات" لأبي سعيد الحسن بن الحسين بن عبد الله السكري (ت٢٧٥هـ) نسبه إليه ابن النديم في الفهرست[٢٤].

- كتاب " النبات" لأبي حنيفة أحمد بن داود بن ونّد الدينوري (ت٢٨٩هـ) ذكره ابن النديم في الفهرست[٢٥]، والسيوطي في البغية[٢٦]، وياقوت الحموي في معجم الأدباء[٢٧]، وساقه عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) في جملة المصادر اللغوية التي اعتمدها في خزانته، فقال ما نصه:" ومنها ما يرجع إلى كتب اللغة. هو الجمهرة لابن دريد (ت٣٢١هـ) والصحاح للجوهري (ت٤٠٠هـ)، وكتاب النبات في ست مجلدات لأبي حنيفة الدينوري"[٢٨].

وكونه لم يصنّف في معناه مثله فقد أثنى العلماء على كتاب أبي حنيفة هذا، ونقلوا عنه وعدوه أجّل ما صنف في لغة النبات دقة تفسيراً واستيفاء مادة. وأخنى الزمان على جلّ ذلك الكتاب الجليل، وأبقى على بعضه في صحف مخطوطة. وقد نشر المستشرق السويدي " لوين" قطعة منه بليدن (مدينة بهولندا) سنة ١٩٥٣م، ونشر الدكتور محمد حميد الله جزأه الثالث وقسمًا من جزئه الخامس[٢٩].

- كتاب " الزرع والنبات والنخل وأنواع الشجر"، لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم الكوفي (ت ٣٠٠هـ)، نسبه إليه ابن النديم في الفهرست[٣٠].

- كتاب " النبات" لأبي موسى سليمان بن محمد بن أحمد النحوي المعروف بالحامض (ت٣٠٥هـ)، نسبه إليه ابن النديم[٣١]، وابن خلكان في الوفيات[٣٢]، والسيوطي في بغية الوعاة[٣٣].

- كتاب " الشجر النبات" أو "حدّ النبات" لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبيد الله البصري

المعروف بالمفجع (ت٣٢٧هـ) ذكره ابن النديم في الفهرست[٣٤]، وياقوت الحموي في معجم الأدباء[٣٥].

- كتاب "النبات" لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري (ت٤٨٧هـ)، قال عنه ابن خير (ت٥٧٥هـ) في فهرسته ما نصه:" كتاب النبات لأبي عبيد البكري - رحمه الله - حدثني به الوزير الكاتب أبو بكر محمد بن عبد الملك بن عبد العزيز اللخمي، والفقيه أبو عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن القرشي قالا: حدثنا به أبو عبيد البكري مؤلفه رحمه الله"[٣٦].

- وممن ألفوا في النبات فأحصوا ما جاء في كتب اللغة والمعاجم اللغوية قبلهم ابن سيده (ت٤٥٨هـ) في مخصصه إذ خصّص للنبات كتابًا استغرق الجزء الحادي عشر ونذكر بعضًا ممن تقدّمه ممن جاء بعده.

ثانيًا: مجتمعات العضاه في معجم المعاني:

ومنها أمثلة يمكن أن تسلك في الدلالة المقيّدة"[٣٧].

من ذلك ما ذكره ابن سيده من أنّ في كلام العرب أشياء تختلف أسماؤها باختلاف أوصافها، كقولهم فيما رواه ابن دريد: " رَحْبَةٌ من ثُمَام(*)، وأَيْكَةٌ من أَثْل(*)، وقَصِيمُ غَضًى(*)، وحاجرُ رِمْث(*)، وصِرْمَةٌ أَرْطًى(*)، وسليلُ سلَم(*)، ووَهْطُ عُرْفُطٍ(*)، وحَرْجَةُ طَلْح(*)، وجُلْبَةُ عَرْفَج(*)، ورَهْطَ عُشَر(*)، وخَبْراء سِدْر"(*)، وقد أورد ابن سيده كلّ ذلك في (باب رِحاب الشّجر)[٣٨]، مقتفيًا آثار ابن دريد في ذلك ومتصرّفًا في بعض عباراته[٣٩].

" فأما الحديقة والجنّة والعُقْدةُ (وقد جعلها ابن سيده مرادفًا لها) فوعد بأنه سيأتي ذكرها في كتاب النّخل. إن شاء الله، وهو وَعد تصدّره اسم" أبي حنيفة الدينوري"[٤٠]، ممّا يدلُّ على أنّ ابن سيده مَالَ مؤقتًا إلى رأي أبي حنيفة دون رأي ابن دريد في أمر الجنّة والحديقة، وهو رأي آتخذه تكأةً لينفرد برأي أخير ينحو بها جميعًا (بما في ذلك العُقدة) نحو الالتفاف الذي نراه في النّخل مستدلاً بأقوال بعض العلماء، على نحو ما سنرى بعد تحليلنا للنماذج الأولى.

ويبدو أنّ ابن سيده وجد صعوبة في الإقرار برأي ابن دريد وغيره من العلماء بأنّ الرّحْبَة مجتمع الثّمام ومنْبَته[٤١]؛ ذلك أنه وجد في قول أبي حنيفة الدينوري ما يدلّ على أنّها: مَوضِع العِنَب كذلك أدرجها ثانية ضمن (باب صفة الكَرْم ونَبَاته)[٤٢]، وقد يشفع لهذا التردّد ما يتطلّبه الثّمام والكرْم من سعة المكان ورحابته، ذلك أنّ رحبة المكان ورَحَبَتُه: ساحته ومتّسَعُه ومن الوادي مَسِيلُ مائه من جانبيه فيه والأرْضُ الواسعةُ[٤٣].

كما أنّ ابن سيده في (باب ذِكْر ما يَعُمُّ الشَّجَر ويُخصُّها من المَنابت) لم يسلّم بما ذهب إليه ابن دريد بأنّ " الأيْكَة: مجتمع الأَثْل"[٤٤]، فهي عنده جماعة الأَرَاك(*)؛ لأنّه يقال استيْأك الأَرَاكُ: إذا التفّ، أي صار أيْكةً، علما بأنّ الجماعة قد تُجْعَلُ من كلّ شَجَر حتّى من النّخْل، إلاّ أنّ الأوّل أعْرَفُ، كما قيل: الأيْكَةُ: غَيْضَةٌ(*) تُنبتُ السِّدْرَ والأَرَاك ونحوهما من كَريم الشّجر[٤٥].

أمّا كون القَصِيم لا يكون إلاّ من غضًى، والصَّريمة إلاّ من أرْطًى، فيُعدّ في نظر ابن سيده من المسائل الخلافية ما دام أبو حنيفة الدينوري قال بذلك، إذ يُقال لِمَنْبتِه (أي الغَضَى): القصيمةُ والصريمةُ، وقد تكون الصَّريمة من الأرْطى"[٤٦]؛

لأنّ أبا حنيفة يجعل الصَّريمة للجماعة من العِضَاه والأَرْطَى[٤٧]، فوسّع دائرة التقييد لما كان حقُّه أن يُقيَّد بالأرطَى حصْرًا.

غير أننا بالرُّجوع إلى معاجم اللغة بقسميها اللفظي والمعنوي وجدنا ما يدلّ على أنّ القصيمة: "رملةٌ تُنبتُ الغضى أو جماعة الغضى المتقارب"[٤٨]. وأنّ الصّريمة، كما ذهب ابن سيده نفسه: "ما انقطع من مُعظم الرَّمْل"[٤٩]. كما تدلّ على الأرض السَّوداء التي لا تنبتُ شيئًا فبدت كالمحصود زرعها؛ لأنّ لا ماء بها[٥٠]، وهذا ما يستبعدُ أن الصريمة منبتًا للعضاه كلها (أي لما عظم وطال من الشجر الشّاكي)، وأنّ منبتها موقوفٌ على الأرطى مادام يُنبتُ عصيًّا، ومن أصل واحد لا يطول أكثر من قدر القامة لاشوكَ له، وله عُروقٌ شديدة"[٥١]. وعلى هذا فما ذهب إليه الشاعر من أمر اقتران الصَّريمة بالأراك[٥٢] مستبعدٌ أيضًا استبعاد ابن سيده لمذهب من جعلها للقطعة من النّخل (وهو رأيٌ لأبي حنيفة الدينوري)[٥٣]، أو جعلها من النّخْل وسائر الشّجَر في قوله:

❖ كأنَّها صَرَائمُ نَخْلٍ أوْ صَرائمُ أيْدَعِ❖

فقال ابن سيده: وأحسبُ الاختلاف جاء من قِبلِ إرادة القِطعة المجْتمِعَة المُنصرِمَة، والصَّريمة: ما انقطع من مُعْظم الرَّمْل والجمع صَرِيمٌ وصَرائمُ"[٥٤].

وقوله: وحَرْجَةٌ طَلْحٍ هو أحد أقوالٍ لأهل اللغة فيه. فالأوّل لابن دريد وقد ساقه ابن سيده في (باب رِحَاب الشَّجَر)[٥٥]. أمّا الثاني فقول أبي حنيفة الدينوري وقد ضمّنه ابن سيده (باب أسماء جماعة الشّجر وذكرُ الشّجَر الكثيف المُلتفّ من الآجَام ونحوها): "الحَرَجَةُ: جماعةُ الشّجر، وجَمْعُها: حِراجٌ وحَرَاجٌ. وهي المحاريجُ أيضًا: وإنّما سميت حَرَاجًا لالتفافها وضيق المَسْلَك فيها، ومنه مكانٌ ضيِّقٌ حَرَجٌ وحَرِجٌ وكذلك الحَرَجُ في اليمين. وقال بعضهم: الحَرَجَة تكونُ من السَّمُر (*). والطَّلْح والعَوْسَجِ والسَّلَم والسِّدْر. وقيل: الحَرَجَةُ: الشَّجَرةُ تكونُ بين الأشْجَار فلا تَصلُ إليها الآكلَة"[٥٦]. أما القول الثالث فلأبي ريّاش(*)، (ت٣٤٩هـ)، وقد أورده ابن سيده ضمن الباب السّابق الذكر، مؤدّاه: "إذا اجتمَعَ الشّجَرُ في عَرْضٍ وطُولٍ فهو حَرَجة"[٥٧].

والملاحظ أنّ ابن سيده فضّل أن يذهب بالحَرَجَة إلى أصل معناها لما فيها من الالتفاف وضِيق المَسْلَك دون أن يزيد على ما قاله أبو حنيفة بشأنها، إلاّ ما يدخل في امتدادها الدلالي الذي ارتضاه لها أبو ريّاش، وبما لا يَسُدّ الطريق تمامًا أمام من جعلها تستغرق أغلب العِضاه من سَمُرٍ وعوسَجٍ(*)، وسَلَمَ وسِدْرٍ وطَلْحٍ كذلك، والحقّ أنّ ما ذهب إليه ابن سيده من تقييد مبدئي لدلالة الحَرَجة وهو ما أقرّه جلّ اللغويين الذين أطلقوها على المكان الضّيِّق الكثير الشَّجَر، وجعلوا جمْعَها لمُجتمَع الشَّجَر، والتحْرِيج تضْييقًا[٥٨].

غير أن استنطاقنا لدلالات الأشجار التي قد تكون ممثِّلةً للحَرَجَة ففيه نَظَرٌ، إذ يمكننا انطلاقًا من الالتفاف وكثافة وضيق المسلك الذي عليه الحِراجُ أن نخرج في اطمئنان العوسج والسَّلَمَ والسِّدْرَ من دائرة اهتمامها. وأن نُبقيَ على حظوظ السَّمَر والطلح فيها قائمة على أن ننتصر لأحدهما أخيراً.

فالعوسجُ: شجرٌ شائك، قصير الأنبوب، صغير الورق، ولا يعظم. وقد يطول[٥٩]. أما السَّلَم فقد تقدم أنه إلى السّلَم أقربُ، بينما يبقى السِّدْر

شجرًا للتَبق، فمنه الشاكي ومنه غير ذلك[60]. ومجتمعه الخبراءُ[61].

أمّا السَّمُرُ والطَّلْحُ فيظلاّن من أوفر العِضاه حظًا للظَّفَر بمدلول الحَرَجَة: لأنّ السَّمَرَ: من الأشجار الطويلة الكثيفة والصَّغيرة الوَرَق والقصيرة الأشوَاك، وأنّ الطَّلْحَ: من أعْظَم الأشجار الشوكية العظيمة، وأكثرها وَرَقًا وأشدَها خُضْرةً، وله أشواكٌ ضخمةٌ طويلةٌ حَادَّة"[62].

والموازنة بين التعريفين تُرجِّحُ كَفَّةَ الطَّلْح لأن يكون مثالاً مناسبًا ورائعًا للشّجر الذي يجمعُ بين العظمِ وكثافة الالتفاف في عرضٍ وطولٍ لكثرة ورقه ودَوام خُضرَتِه ممّا يسبِّب صعوبة المسالك فيه، الأمر الذي قد يتوفَّر للسَّمُر بوجه أقلّ بالنَّظر إلى طوله وقصر شوكه، يضاف إلى احتمال أن يُشكّل السَّمُرُ صريمةً (التي هي من الأرطى أساسًا)[63]، فإذا كان ذلك حال السَّمُر غيرُ مُستنكر سَقَط الاستدلال به.

أمّا وأن يكون الحاجرُ للرِّمْثِ، والسَّليلُ للسَّلَم، والوَهْطُ للعُرْفُط، والجُبْلَةُ للعَرفَج، والرَهْطُ للعُشِر، والخبراءُ من سِدرٍ، فيبدو أنّ ابن سيده لم يجد عناءً في إثبات ذلك، من منطلق أنَّ الحاجر في أصل الوضع: الأرض المرتفعة ووسطها منخفض، فيعد بذلك منبتاً للرِّمْث ومجتمعه ومُسْتَدارِه[64] خاصة إذا علمنا أنّ الرِّمْث: من الحَمْض الذي يقلُّ أن ينبُتَ في الرَّمْل[65].

ويكاد موقف ابن سيده السابق يتكرر مع لفظ السَّليل الذي جعله أبو حنيفة الدينوري بمعنى السَّالّ وجمعُه السَّلائِل والسُّلاَّن. ودلّل به على مُطْمئنٍّ من الأرض يكْثُرُ به الشَّجَرُ، والسَّمُر خاصَّةً، مستبعدًا أن يكون للسَّمُر حَظٌّ فيه، وهو ما تدلُّ عليه عبارته" وقيل: يُنْبِتُ السَّمُر، وهذا غَلَط"[66]. كما قلّل أبو حنيفة من أهمية قول بعضهم: أنّ السَّليلَ والسَّالُّ مثله: " سَهْلٌ يُنْبِتُ الضَّعَةَ(*)، واليَنَمَةَ(*)، والحَلَمَة"(*)"[67]، وهي كما شرحنا من النَّباتات التي تضاربت آراء العلماء حولها وسكتت عن الخوض في منابتها.

أما قول ابن دريد: ولا يقال للوَهْط إلاّ إذا كان من عُرْفُطٍ، فقد قال أبو حنيفة الدينوري:" ومن جماعة الشجر: الوَهْطُ والكثيرُ الأوْهَطُ، وقيل: الوَهْطُ من العُرْفُط خاصة"[68]، وجاء في القاموس المحيط" الوَهْطُ: الجماعة وما كثُر من العُرْفُط"[69]، والتجوّز في إطلاقها على غير الوَهْط سهلٌ ظاهِرٌ. خاصة وقد نحا بها ابن سيده نحو الالتفاف الذي عليه تجمّع العُرْفُط وغيره، وقد أورده ضمن (باب أسماء جماعة الشَّجَر الكثيف الملْتف من الآجام ونحوها)، والأجَمَةُ: الشَّجَرُ الكثيرُ الملتفُّ"[70]، كما أنّ في عبارتي " توهَّط في الطّين" و" توهَّط الفِراش" ما يدلُّ على غيابه فيه أو امتهاده له[71]. وفي ذلك ما يعكس طبيعة العُرْفُط ومواصفاته. فهو فرشٌ على الأرض لا يذهب في السّماء"[72]. وعلى هذا يكون كل تجمُّع والتفاف للعُرفُط وَهْطًا.

أمّا وأن تكون الجُبْلَةُ للعَرْفَجِ فلم يُبدِ ابن سيده بشأنه رأيًا صريحًا؛ لأنه وجدَ فيه أحد احتمالين، ثانيهما: " إذا اجتمع " العَرْفَج" بمكان وكثُرَ سمِّي المكان "الحَوْمَان"، وهو رأي لأبي حنيفة الدينوري[73]، وهو تفصيل لم يطلْ " الجُبْلَة" البتّة حين اكتفى ابن سيده في (باب رِحَاب الشَّجَر) بنسبة القول فيها مقيَّدًا بالعَرْفَج إلى ابن دريد[74]، ممّا يجعلنا نعتقدُ بداهةً أنّ ابن سيده كان إلى الاحتمالين أميل لما وجدَه، فيما يبدو، في دلالة الحَوْمَانة نفسها كذلك على: المكان الغليظ المُنقاد. والجمعُ حَوْمَانٌ وحَوامِينُ[75]، أو هي

الأرضُ المُستديرةُ، أو تلك التي يُطيفُ بها رَمْلٌ[٧٦]، وأنّ الجَلْبَة تدلُّ، فيما بعد تدل عليه، على القِطْعة المتفرِّقَة من الكَلأ والعِضَاه المُخْضَرَّه[٧٧]، وبهذا يمكننا القول لاجتماع العَرفَج مع تفرُّق يجعلُ جُلْبَةً ولتجمُّعه مع كثرةٍ حَوْمَانًا.

وفي اعتقاد ابن سيده كسالفيه ابن دريد وابن فارس أنّ الرَّهْطَ في مجال النّبات لا يكون إلاّ للعُشر[٧٨]، ذلك أنّ الرَّهْطَ أو الرَّهَطَ أصلٌ يدلُّ على: العِصَابةُ من ثلاثةٍ إلى عَشرةٍ، وذَوُو رهْط: أي مجتمعون[٧٩]. ولخفَّتِه يُحْشى وتُتَّخذُ منه عُمُدٌ وفِلَكٌ فيها خُيُوطٌ يُدْخل الصّبيّ أصابع يديه في أطرافها ثم يجذبُها تارة ويُرخيها أخرى، فيدور بذلك دورانًا شديدًا حتى لا تضبطه العين[٨٠]، وهذا يقوم دليلاً على تجمّع هذا النّوع من النبات في مَرابِع النّاس ومسالكهم اليومية، فمنابت العُشر السَّهلُ وقيعانُ الأودية[٨١]، فإذا جاز لنا في العشيرة أن نقول: هؤلاء رَهْطُنا وأرْهُطُنا، وهم رجالُ عَشيرتنا جاز أن يدلَّ "الرَّهْط" على تجمّعٍ في النّاس وغيرهم"[٨٢].

أما ما نقله ابن سيده في (باب رِحاب الشّجر)، نقلاً عن ابن دريد من أنّ الخبراء لا تكون كذلك إلاّ إذا كانت تجمّع من سِدْرٍ[٨٣]، ففي معاجم القدماء وكتبهم ما يؤيّده فالخَبرُ: " السِّدْر، وجعله الخليل للسِّدر والأرَاك وما حولهما من العُشبِ، واحدتُه خبرَةٌ وخَبْراءُ الخَبْرَة: شجَرُها[٨٤].

على أنّ دلالة الخَبْر على الأَرَاك وما حولها من العُشْب فمن باب التجوُّز في إطلاق الدلالة: لأنه يقال: " اسْتَأْيَكَ الأرَاكُ إذا التفَّ، أي صارَ أيكة"[٨٥] كما يقال: "مُؤْتَرِكٌ: كثير مُلْتَف"[٨٦]، وعلى هذا فالخبراء لمجتمع السِّدْرِ.

وقد وفّى ابن سيده أخيرًا بوعوده حين عمَد ضمن (باب جُمّاع النّخل) من (كتاب النّخل) من المخصص رواية عن أبي حنيفة الدينوري إلى الحديث عن خصوصية كلٍّ من العُقْدَة والحديقة والجنّة، فقال: العُقْدَةُ: الجماعة من النّخل، ومنه قيل: " آلفُ من غُرابِ العُقْدة"[٨٧].

وجاء في المخصص (باب أسماء جماعة الشّجر وذكر الشّجَر الكثيف الملتفّ من الآجامَ ونحوها): وكذلك الحديقة: يُرادُ بها الجماعة المُلتفةُ، ولذلك قيلت في العُشب والنّخل وقد جاءت في الشّجَر وفي النّخل أكثرُ والجنّةُ الحديقةُ ذاتُ الشّجَر وأحسَبُها سمّيَت جنّة....؛ لأنها تُجِنُّ وتَسْتُرُ وتُخْفي"[٨٨].

ويتضحُ ممّا سبق أنّ ابن سيده يستبعد أن تكون الحديقة من نخلٍ وعنَبٍ على نحو ما ذهب إليه ابن دريد[٨٩]، فقال جريًا على مذهب أبي حنيفة الدينوري: "العُقْدَةُ: الجماعة من النّخْل، ومنه قيل: آلفُ من غُرابِ العُقْدة، و"هي أرضٌ كثيرةُ النّخْل لا يطيرُ غُرابها، لكثرة شجَرها[٩٠]، لينحو بها منحى الترادف مع الجنّة لما وجده من صوابٍ، وفي رأي أبي علي الفارسي رواية عن خالدٍ[٩١]، الجنّةُ: جماعة النّخل والجمعُ جِنانٌ: وإنما لالتفافها، وقال في التّذْكرة(*): لا تكون جنّةٌ في كلام العرب إلاّ وفيها أعْنابٌ، فإذا كانت أشجارًا لا نخْلَ فيها ولا أعناب فهي الحدائقُ وسائرُ النبات الرِّياض"[٩٢]، وهو ما يدلُّ عليه تعليقه في (باب أسماء جماعة الشجر وذكرُ الشّجر الكثيف المتلفّ من الآجام ونحوها)، والذي رمى من خلاله إلى وضع حدودٍ فاصلة بين الجنّة والحديقة. فقال: " وكذلك الحديقة يُرادُ بها الجماعةُ الملتفّةُ، ولذلك قيلت

في العُشب والنّخْل، وقد جاءت في الشّجَر وفي النخْل أكْثَرُ[103].

ويبدو أنّ ذهن ابن سيده فيما ذهب إليه لم يكن خلاءً من مضمون " الجنّة" و" الصِّنْوان" الذي جاء صفةً للنّخيل، وهو ما وقف عليه أبو عبيدة (ت ٢١٠هـ) في قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ﴾[94]، فقال:" والمعنى أن يكونَ الأصلُ واحدًا ثم يتشعّبُ في الرُّؤُسِ فتصيرُ نَخلاً ويَحْمِلنَ[95]. ومستبعدًا بذلك أن تكون الحديقة مرادفةً للبُسْتان[96]، ويحمل معنى الحدائق في قوله تعالى: ﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا﴾[97]، على أنّها بَساتينَ نَخل"[98]؛ لأنّ في قول من قال في تفسيرها:" هي ما أحيط عليها من الشّجَر والنّخْل[99]، ما يتطابق مع قول من قال من أنّه:" لا يُقالُ للبستان حديقةٌ إلاّ إذا كان عليه حائطٌ[100]، أو " الرَّوضةُ من الشّجَرِ" من غير تفرقةٍ بين ما أحاطَ به حائطٌ وغيره[101]، إن كان الأصل يقتضيه من حيث الاشتقاق؛ لأنه من أحْدَق به: إذا أحاط، وطاف به[102] ممّا يحملُ على القول بأنّ المعنى الثاني للحديقة يبقى الأقرب إلى مضمون الحديقة في منظور ابن سيده، إذ لا يُبعد أن يكون المقصود بها القطعة من الأرض المستديرة أحاط بها النخل من كل جانب استدارة السِّوار بالمعصم، فصارت بذلك دالة على القطعة من النّخْل"[103] من باب اتّساع المعنى ليشمل غيره، وأنّ معناها في أصل الوضع لا يعدو أن يكون:" الأرضُ ذات الشّجَر"[104].

ثالثا: ملاحظات نقدية:

نثر ابن سيده في مخصصه جلّ ما ألّف قبله من رسائل ومعاجم، وهو ما أشار إليه في مقدمة الكتاب حين عدّد مصادره في ثبت طويل كان كتاب أبي حنيفة الدينوري في النبات أحدها[105]. الأمر الذي يدل على أنّ المؤلّف لم يدّخر وسعًا لجعل كتابه شاملاً[106].

وقد عني محمد طالبي بمصادر ابن سيده في مخصّصه، فأحصاها ورتّبها وفق مدارسها اللغوية، ثم حسب تواترها[107].

كما عمد رمضان عبد التواب في مقدمة الغريب المصنّف إلى تبيين " أثر الكتاب في الخالفين"، فانتهى به التقصّي إلى أنّ مادة " الغريب المصنّف" تكوّن التّصيب الوافر من مادة معاجم الموضوعات التي ألّفت بعده، غير أنه انتهى من هذه الموازنة إلى التأكيد على أنّ " تأثر ابن سيده بمادة" الغريب المصنّف" في كتابه "المخصّص". تأثرًا فائق الحدّ، إلى جانب أنه التزم ترتيب أبي عبيد للأبواب إلى حدّ ما، بل إنه يمكن القول بأنه قد نقل كتاب " الغريب المصنّف" كلّه وضمنه كتابه؛ فإنّ اسم أبي عبيد يقابلنا أكثر من مرّة في كلّ صفحة من صفحات الأجزاء الأولى من المخصّص. والتي تعالج مسائل لغوية خالصة[108]، ولا يعدو ما خلص إليه أن يكون تأييدًا لأغلب الآراء التي تناولت الغريب المصنّف، والمخصّص بالموازنة مدلّلة على أنّ أثر الغريب المصنّف في المخصّص أبْيَن، ممّا حدا ببعض الدارسين المحدثين إلى القول: إن المخصّص ما هو إلاّ صدى موسّع مضخّم لكتاب أبي عبيد القاسم ابن سلاّم (الغريب المصنّف) وإنّ عمل ابن سيده لا يتعدّى تدارك ما فات أبا عبيد من مادة لغوية وتكملة عمله بالرجوع إلى مصادر لم يدخلها أبو عبيد في كتابه[109].

ونحن، وإن كنّا لا ننكر أن يكون فيما سقناه

من دلائل النقل جانب أو جوانب من الحقيقية. وذلك أن مصنّف أبي عبيد (الغريب المصنّف) يعدّ أكبر المصادر المعتمدة في المخصص[110]، وكيف لا. وهو من المعاجم العامّة الجامعة التي استوعبت جلّ الموضوعات التي طرقها ابن سيده وقد وجد فيه منهلاً ثرّاً. فلم يستظهره فحسب، بل عمد إلى توزيع مادته على كتب المخصص وأبوابه، إذ لا تخلو صفحة من صفحاته من ذكر لأبي عبيد وأقواله، ولذا. فإننا لا نستبعد أن يكون ابن سيده قد اقتفى أثر أبي عبيد في الغريب المصنّف[111].

غير أنّا بالرجوع إلى المخصّص وجدنا ابن سيده لا يستخدم هذه المصادر استخدامًا واحدًا، بل هو أكثر استثمارًا لبعضها دون بعض حسب المقام والموضوع طبعًا فتراه مثلاً يكثر من الاستشهاد بأقوال أبي حنيفة الدينوري في موضوع "النبات"؛ لأنه لم يصنّف في معناه مثله[112]، ثم يفسح المجال واسعًا بعد ذلك أمام أصحاب الكتب الجامعة مثل ابن دريد في " الجمهرة" وغيره كثير، وممّا يقويّ مذهبنا هذا ما لاحظناه من اتكاء ابن سيده على ما سقط إليه من أقوال أبي حنيفة الدينوري في النبات وهي كثيرة جدًّا، ناهيك عمّا نقله من نصوص قلّما تصرّف في عباراتها الأصلية، الأمر الذي لا نجد فيه مسوّغًا للقول: إنّ ابن سيده لا يملك من مادة كتابه شيئًا، بل إنّ تناوله لمجتمع العضاه، على نحو ما رأينا. ما يدلّل على أن له في المخصّص أشياء بدا أثره فيها واضحًا، وعبارات صريحة في الدلالة على أنّها له من باب إعمال الفكر، ذلك لأن تفصيل المعاني القائمة[113] لم يُنْسِ ابن سيده وضع ما تقارب منها ضمن حقول دلالية استمد حدودها ممّا أمكنه الوقوف عليه من آراء العلماء فيها، وصادف هوى في نفسه بعد أن أمعن النّظر فيه فأقرّ بصواب مذهبه أو صواب مذهب غيره فيه. فكان منه: (باب رِحاب الشّجر). و(باب ذِكْر ما يَعُمُّ الشَّجَر ويخُصُّها من المنابِت)، و(باب أسماء جماعة الشَّجَر وذكرُ الشّجر الكثيف الملتفّ من الآجام ونحوها). و(باب جُمّاَع النّخْل)، ولذلك أمكن ابن سيده أن يقف في الحقل الدلالي الواحد على ما كان طرفًا بين العلماء من حيث دلالته على "الموضع" أو بعض ما يعرف به من حيث "الاطمئنان" أو "الاستواء"؛ أو ما يتّصل بالنبات عمومًا من خصائص تتصل بـ"المَنْبَت" ، أو "الالتفاف"، أو تخصّ نباتًا أو شجرًا بعينه نحو "النّخل" مثلاً أو " ما تجمّع منه"، لذا وجدناه يخرج بعضًا مما تبدّى للعلماء المختصين (نحو أبي الدينوري) ضَعْفُ اتّصاله مع غيره من المعاني أو الفصائل التي تتقارب بوجه من الوجوه من حيث خصائصها أو صفاتها، وكان لهذه الأسباب، أن رأينا ابن سيده يرجئ النظر في أمر " الحديقة والجنّة والعُقدَة" إلى باب يكون أكثر ملاءمة لمضمونهما لما فيها من التجمّع والالتفاف جزئيًا، وبما يفي بإبداء رأي أو استصواب رأيٍ في أمرهما.

ويبدو أخيرًا أنّ ما ساقه ابن سيده أمثلةً للدلالة المقيّدة قام على ملاحظة مجال استعمال هذه الكلمة أو تلك مع ما يصاحب ذلك من ظروف أو صفات ترافق الحدث اللغوي، ومن ثمّ ذهب اللغويون، وابن سيده واحد منهم. إلى اتّخاذ هذه الظروف والصفات شروطًا لا تصح الدلالة إلاّ بوجودها، ولئن كان في هذا السّعي نوع من التدقيق والتفريق، لقد آل ذلك إلى تضييق لمسالك الكلام والحكم على كلّ مخالفة بالخطأ[114]. ■

الحواشي

(❖) العِضاه: اسم يقع على ما ظُم من شجر الشوك وطال واشتد شوْكه، فإن لم تكن طويلة فليست من العِضاه. وقيل عِظامُ الشّجر كلّها عِضاه، وإنّما جمع هذا الاسم ما يستظَلُّ به فيها كلّها، والواحدة: عِضَاهه. ينظر المحكم:٥٨/١، مادة (عهض). والمخصص:١١/ ١٨١، والقاموس المحيط: ٤/٢٩٠، مادة (العَضَاهَةُ).

(❖) كِرْكَرَةُ البعير: وهي المستديرة في صَدْره. ويقال لها البلدةُ. ينظر: الفرْق. للأصمعي ص ٦٥.

١- ديوانه ص٢٢٤، وقد روي فيه الصدر بغير لفظ (فنعم المعترى رحلت..)

(❖) الحيزوم: الصدر وما احتزم عليه. ينظر: الفرْق، للأصمعي ص ٦٦.

٢- ينظر المصدر نفسه ص ٦٦.

٣- ينظر: المصدر نفسه ص ٦٦.

(❖❖) هو أبو الحسن علي بن سيده المرسي الأندلسي، عاش حياته التي بلغت ستين سنة (٣٩٨ -٤٥٨هـ) كفيفًا لأب كفيف، عرف بقوّة ذاكرته، وحدّة مزاجه، وقلّة تلاميذه، وكثرة حلّه وترحاله. قضى نحبه بـ" دانيّة" بالأندلس بعد أن خلّفَ آثارًا لغوية ومعجمية يعدّ: المحكم" و" المخصص" من أهمّها. ينظر: وفيات الأعيان:٣/٣٣٠، ومعجم الأدباء:١٢ /٢٣١، طبقات الأمم: ١٨٤ -١٨٥ ،وابن سيده آثاره وجهوده في اللغة: ٥٩. ٢٨، ٢٤ -٦٤.

٤- ينظر: نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب ص ٩ -٨٦.

٥- تاريخ العلوم عند العرب ص ٧٤.

٦- دراسات لغوية ص ٦٧.

٧- ص ٢٤٧.

٨- ١/ ٥٨٥.

٩- وفيات الأعيان:٢/ ٣٧٩.

١٠- ص ٢٤٧.

١١- معجم المعاجم ص ١١٥، ومراتب النحويين ص ٥٨.

١٢- ٢٤٧.

١٣- ٢/ ١٢٣.

١٤- ٣/ ١٧٦.

١٥- ٣١٤.

١٦- المصدر نفسه ص ٢٥٤.

١٧- ١/ ٣٠١.

١٨- ٢٦٤.

١٩- ٢/ ٣٢٦.

٢٠- ٣١٩.

٢١- المصدر نفسه ص ٣٢٧.

٢٢- ٢٠/ ٥٢.

٢٣- ١/ ٧٤.

٢٤- ٣٥٤.

٢٥- المصدر نفسه ص ٣٥٢.

٢٦- ١/ ٣٠٦.

٢٧- ٣/ ٢٢.

٢٨- خزانة الأدب:١/ ٢٥.

٢٩- معجم المعاجم ص ١١٧.

٣٠- ص٣٣١.

٣١- المصدر نفسه ص ٣٥٧.

٣٢- ٢/ ٤٠٦.

٣٣- ١/ ٦٠١.

٣٤- ص ٣٨٠.

٣٥- ١٧/ ١٩٤.

٣٦- معجم المعاجم: ص ١١٨.

٣٧- وهي أن يُذكر الشيء موصولاً بقرين، فيكون ذلك القرين زائدًا في المعنى، أو هي التي تتعلّق بألفاظ لا تقع على معانيها إلاّ باجتماع صفات أو شروط، فإن لم يجتمع لها مثل ذلك لا يصحّ أن تقع على تلك المعاني. فقد لاحظ اللغويون أن هناك نوعًا من الألفاظ لا يصح وقوعه على مدلوله ما لم تجتمع له شروط أو صفات: فهذا المقيّد. وهو نوع من دلالة الألفاظ. ومن ذلك قول القائل: زيدٌ لَيْثٌ مشبِّهًا إيّاه بالليث في شجاعته. فلو قال: هو كالليثِ الحَربِ فقد زاد الحَربَ، وهو الغضبان الذي حُربَ فريسته. أي سُلبها. فإذا كان كذا كان أدهى له، ينظر: الصاحبي في فقه اللغة:٢٠٠ ورسالتان في اللغة: ٧٠. والمدخل إلى فقه اللغة العربية:٢١٧.

(❖) الثّمام: واحدته ثُمامة وجمعه ثُمٌّ، وينبت معه خيطانًا دِقاقًا صِغَار العيدان كالكَوْلان (نبت البَرْديّ:

واحدته بَرْدِيَّةٌ. فما كان منه في الماء هو أبيض وما فوق ذلك فهو أخضر. ونباته كنبات النَّخْلَة. إلاّ أنّها لا تطول ولها شحمة بيضاء، وساق بيضاء غليظة). تأكله الإبل والغنم وطولُه قعدةُ الرجل أو أطولُ قليلاً، وله ورَقٌ كورق الحَبِّ ثمَرُه حَبٌّ كثيرٌ ويمتازُ منه الثّملُ لكثرته وهو أبقى شجر نجدٍ عند السنة لكثرته كذلك. وقيل هو مثل بركة البعير ويسمى أيضًا: الغَرْفُ أو الجليل بلغة أهل الحجاز. ينظر: المخصص: ١١/١٦٧، ١٤٢. والقاموس المحيط: ٤٨/٤ مادة (كول).

(❖) الأثل: شجرٌ ليس له شوك طويل مستقيم الخشب وورقه هَدَبٌ (ما لم يكُن له عَيْرٌ. أي طرٌ ناتئٌ. فمن النبات ما ليس بورقٍ إلاّ أنَّه يقوم مقام الورق أو كلُّ ورَقٍ ليس له عَرَ، الواحدة هَدَبَةٌ وهُدَّابَةٌ جمع أهْدابٍ وهُدَّابٍ) طِوال دِقاقٌ، ومنه تصنع القِصاعُ والأقداح. وجعله الزّمخشري مرادفًا للسَّم. وهو إلى النبات الشوكية أقرب. ينظر: المخصص: ١١/١٨٧، وأساس البلاغة:١٢، مادة (أثل)، وتهذيب إصلاح المنطق:١٠٩. والقاموس المحيط: ١/١٤٤ مادة (الهدب).

(❖) الغَضَى: واحد وجمع وقيل واحدته: غَضَاةٌ. وهو شَجَرٌ دائم الخضرة. وهو من شجر الحَمض الكِبَار ورقُها مثل الهَدَب. و لا يكون غَضًى إلاّ في الرمل. ينظر: المخصص: ١١/١٣٦. والأمالي في لغة العرب: ١٣٩/٣.

(❖) الرِّمثُ: من الحَمض واحدته رِمْثَةٌ. ورقه طِوال دقاقٌ، تحمّض به الإبلُ والغنمِ وتعيشُ. وربما خرج فيه عسلٌ أبيضُ كأنّه الجُمان واللُّؤلؤ. وله وَقْدٌ حارٌّ ينتفعُ بدُخانه من الزُّكام. وقد ينبت في الرمل وهو قدرُ قِعِدَة الرَّجُل ينبتُ نبات الشيح إلا أنّ الشيح أغبر. وقيل هو خيرُ الحِمْض حَشِ القدر والنّفع للمال. ينظر: المخصص:١١/١٥٢. وينظر: أساس البلاغة: ٢٥٠ مادة (رمث).

(❖) الأرْطَى: واحدته أرطَاةٌ. وجمعُه أرَاطٍ وأراطَى. وهو شجَرٌ ينبُتُ عِصِيًا من أصل واحدٍ يطُول قَدْرِ القامَه وورقه هَدَبٌ وله نَوْر مثل نور الخِلاف (الصَّفْصاف). غير أنّه أصغر منه ورائحتُه طيبة وعُروقه شديدة الحُمْرَة. ولا شَوْك للأرْطى وله ثَمَرَةٌ كالعُنّاب تأكلها الإبلُ غَضَّة .. ينظر: المخصص:١١/١٦٣ - ١٨٩، ١٦٤.

(❖) السَّلَمُ: وحدته سَلَمَةٌ من قد تكون (أعرق) الأشجار الشوكية العظيمة يستعمل في دبغ الجلود. وله ثَمَر أو وعاء حَبٌ يُدعى الحُبْلَةُ. ينظر: المصدر السابق: ١١/١٨١ - ١٨٤، والقاموس المحيط: ١٣١/٤ مادة (سلم) ومعجم مقاييس اللغة: ٩١/٣ مادة (سلم).

(❖) العُرْفُطُ: الواحدة عُرْفُطَةٌ. وهو فَرْشٌ على الأرْض لا يذهبُ في السّماء وله ورقةٌ عريضةٌ وشَوْكَةٌ حديدَةٌ حَجْنَاءُ (معطوفة معوجّة) يُصْنَع من لِحائِه الأرْشِيَةُ (وهي الحِبال، جمع رشاء). وله ثمرةٌ بيضاءُ وهو خرعُ العيدانِ وليس له خَشبٌ يُنتفعُ به. وله نَفْحَةُ ريح ليست لشيءٍ من الأشجار العظيمة الشائكة من جنسها. ينظر المخصص:١١/ ١٨٤و ٩/١٧٠، (باب حبال الاستقاء وغيره) والقاموس المحيط: ٢١٤/٤ مادة (حجن) والمصدر نفسه: ٢، ٢٩٧ مادة (رشي).

(❖) الطَّلْح: واحدته طَلْحَةٌ. وهو أعْظَمُ الأشجار الشوكية العظيمة، وأكْثَرُها وَرَقًا وأشدُّها خُضْرَةٌ. وله أشواكٌ ضِخامٌ طِوالٌ حَادَّةٌ وله ثمرةٌ صفراءُ طيِّبة الرّيح تصيرُ حُبلة وفيها حبَّةٌ خضراء تُؤْكل وفيها شيء من مَرارةٍ تجِدُ بها الظِّباءُ وَجْدًا شديدا وتحْتَبِلُ بها. ويدعى الطَّلح شجَر أم غيلان. ينظر: ابن سيده: المخصص:١١/١٨٣، وأساس البلاغة:٣٩٢ مادة (طلح) التبريزي: وتهذيب إصلاح المنطق: ٦٦، وأدب الكاتب:٦٨.

(❖) العَرفَجُ: واحدته عَرْفَجَةٌ، وهو شجَر طيِّب الرّائحة أغبَرُ إلى الخُضْرة. وله زَهْرَةٌ صفراءُ، وليس له حبٌّ ولا شَوْكٌ. وقد يكون في الجبل. وأصل العَرْفج واسعٌ يأخُذُ قطعة من الأرض وتنْبُتُ له قُضْبانٌ كثيرةٌ بقدر الأصل وليس لها ورق له بالٌ إنّما هي عيدانٌ دِقاقٌ يُتّخذ منها المجارفُ يعني المكانِس. ينظر: المخصص: ١١/١٥٢.

(❖) العُشَرُ: شجَرٌ عريضُ الوَرق ينْبُتُ صُعُدًا في السماء وله سُكَّرٌ يخرُج من فُصُوص شُعيه ومواضع زهره، فيه مرارةٌ يخرجُ له نفّاخٌ كالشَّقاشق (جمع شقشقة، وهي لهاةُ البعير أو الفحل: لأنها منشقَّةٌ). وفي جوفه حُراقٌ من أجود ما يقتدحُ به ولخفَّته يُحشى وتُتَّخذُ منه عمدٌ وخذارف (فِلْكٌ فيها خيوطٌ يُدخل الصبي أصابع يديه في أطرافها ثم يجذبها تارة ويُرخيها أخرى. فيدور بذلك دورانًا شديدًا حتى لا تضبطه العين). ونورُ العُشَر كنور الدِّفلى. ينظر: المخصص: ١١/١٨٧. ومعجم مقاييس اللغة:١٧٢/٣ مادة (شق). وأساس البلاغة: ٣٣٤ مادة (شقق).

(❖) السِّدرُ: شجرُ النبق. الواحدة سدرة والجمع سِدْراتٌ وسِدِراتٌ وسِدَرَاتٌ وسِدَرٌ وسُدُرٌ. ومنه الشاكي ولا شوْك فيه. ينظر: القاموس المحيط:٤٧/٢ مادة (السِّدْر) والمخصص:١١ /١٨٥.

٣٨- المخصص:٤٣/١١.

٣٩- وهو ما رواه ابن دريد عن الأصمعي تحت عنوان (قال الأصمعي: أسماء رحابِ الشَّجر): "رَحْبَةٌ من ثُمَام، وأيْكَةُ أثْل، وقَصيم غضَى، وحاجِر رمثٍ، وصِرْمَةٌ أرْطَى وسَمَر. وسليل سَلَمٍ، ووَهط عُرفُطٍ، وحَرَجَة طَلْحٍ، وحديقةُ نَخْلٍ وعِنَبٍ وخَبْراء سِدْرٍ، وحُلَّةُ عُرْفُجٍ. ورَهْطُ عشَر". جمهرة اللغة:٤٧٦/٣. وهو ما نقله ابن فارس عنه دون عزو. ينظر: الفرق. لابن فارس ص١٠٢.

٤٠- المخصص: ٤٣/١١.

٤١- المصدر نفسه/ ٧١/١١، ٤٣، والفرق:١٠٢، والقاموس المحيط:٧٥/٤ (الرَّحْب).

٤٢- المخصص: ١١/ ٧١.

٤٣- القاموس المحيط: ٧٤/٤ مادة(الرُّحْب).

٤٤- ينظر: المخصص: ٤٣/١١، وابن فارس: الفرق ص١٠٢.

(❖) الأرَاك: واحدته أراكَةٌ. وهو شجر من الحمض يُستاك به. وفيه شيءٌ من الشَّوك. ويقال لصغاره: العِرْمَضُ واحدته: عِرْمضَةٌ. وله ثلاث ثمرات: المَرْدُ: واحدته مَرْدَةٌ. وهو أشدُّه رطبةً وليناً، والكَبَاثُ: ضِخامٌ تشبه التين، والبرير: واحدته: بريرة. وهي كالحَرَز الصِّغار إلاّ أنّ لون الثَّمرة واحد. وهذا كلُّه تأكله الناسُ والماشية. وفيه حَراوةٌ على اللِّسان. ينظر: المخصص: ١٨١/١١، ١٨٦، والقاموس المحيط: ٣٠١/٢ (الأرَاك).

(❖) الغيضَةُ: الأجَمةُ (الشَجَر الكثيف الملْتفُّ). جمعه: غِيَاضٌ وأغْيَاضٌ. ينظر: المخصص: ٤٤/١١ والقاموس المحيط: ٣٥٢/٢، مادة (غاض) والمصدر نفسه: ٧٤/٤ مادة (أجم)

٤٥- المخصص: ٤٥/١١، والقاموس المحيط: ٢٠٢/٣ مادة (الأيْك).

٤٦- المخصص: ١٦٣/١١.

٤٧- المصدر نفسه:٤٧/١١.

٤٨- القاموس المحيط : ١٦٧/٤ مادة (قَصَمَةُ) وينظر : الفرق ص١٠٢.

٤٩- المخصص:٤٧/١١، وينظر معجم مقاييس اللغة: ٣٥٤/٣ مادة (صرم) والقاموس المحيط :١٤٠/٤ مادة (صَرَمةُ).

٥٠- القاموس المحيط:١٤٠/٤ مادة (صَرَمةُ) ومعجم مقاييس اللغة:٣٤٥/٣ مادة (صرم).

٥١- المخصص: ١١/ ١٦٣ -١٨٩، ١٦٤.

٥٢- وقول الشاعر: في وصف ظبيةٍ:

فما جأبَةُ المدرَى خذولٌ خلالَها
أرَاكٌ بذي الرَّيَّانِ غادٍ صَرِيمُها

علي (أي ابن سيده): غادٌ على هذا فعَلٌ من الغَيْدِ: وهو التثني واللين" ينظر: المخصص: ٤٧/١١.

٥٣- المصدر نفسه: ١١٦/١١.

٥٤- المصدر نفسه:١٣٥/١٠ و٤٧/١١.

٥٥- المصدر السابق: ٤٣/١١.

(❖) السَّمُر: واحدته سَمُرَةٌ. وهو من الأشجار الطويلة الكثيفة والصغيرة الورق والقصيرة الأشواك يُعْمَلن لحائه أرْشِيَةٌ (الحبال). وله ثمرةٌ صفراء تصير حُبلةً مُتعكِّشةً مُجْتمعَةً كأنها قرون اللُّوبيا إلا أنها متثنية مجتمعة ولها زهرةٌ تَنْبُتُ في جَوفِهِ يُقال لها العَتَم واحدتها عَتمة يشبه بها البنان،وقيل هي أغْصانٌ تنبت في أصله حُمْرٌ لا تُشبه سائر أغصانه. وذكر ابن قتيبة أنَّ السَّمُر هو شجر أمّ غَيلان: ينظر المخصص: ١٨٤/١١ ،وأدب الكاتب: ٦٨.

٥٦- المخصص: ٤٤/١١.

(❖❖) والغالب أنّه: أحمد بن إبراهيم الشَّيباني". الفهرست/ ٣٦٩ هامش: ١٣٠. وجاء في بغية الوعاة:٤٠٩/١: "هو إبراهيم ابن أبي هاشم أحمد أبو رياش الشيباني. وقيل القيسي اليمامي. كان من حفّاظ اللغة، ومن رواة الأدب".

٥٧- المخصص: ٤٤/١١.

(❖) العوسجُ: واحدته عَوْسَجَةٌ، وهو شجرٌ ذو شوك وهو قصير الأنبُوب صغير الورق صلب العُود ولا يعظمُ، وقد يطول فيسمى غردقَةٌ. والمُصعَةُ ثمره، جمع مُصَعٌ. ويقال للعوسج القصد: ينظر: المصدر نفسه: ١٨١/١١، ١٨٦ والتبريزي: تهذيب إصلاح المنطق ص ٨٧٩.

٥٨- القاموس المحيط: ١٨٩/١، مادة (الحَرَجُ) ومعجم مقاييس اللغة:٥٠/٢، مادة (حرج) والأمالي في لغة العرب:٦٧/١، أساس البلاغة ص ١١٩، مادة (حرج).

٥٩- ابن سيده: المخصص: ١١/ ١٨١، ١٨٦.

٦٠- القاموس المحيط: ٤٧/٢ مادة (السّذر) والمخصص: ١١/ ١٨٥، ومجمع الأمثال: ١/ ٢٤٦.

٦١- المخصص: ١١/ ٤٣. والفرق ص ١٠٢.

٦٢- ابن سيده: المخصص: ١١/ ١٨٤.

٦٣- الفَرْق. لابن فارس ص ١٠٢.

٦٤- القاموس المحيط: ٥/٢ مادة (الحجر).

٦٥- ينظر: المخصص: ١٥٢/١١، وأساس البلاغة: ٢٥٠ مادة (رمث).

٦٦- المخصص: ١١/ ٤٢.

(❖) الضَّعةُ: نبتٌ كالثُّمام وهو أدقّ منه وثمرته الأراني. وإذا يبست ابيضَّت، ولها حَبٌّ أسودُ قليلٌ، وقد يَنْبُتُ في الجبل. ينظر: المصدر نفسه: ١١/ ١٦٠.

(❖) اليَنَمَةُ وجمعها: الينتم، نبتٌ من الأحْرار (ما يؤكلُ غير مطبوخ) تكثر في الأرض، ولها بُرعومةٌ كأنها سنبلة فيها حبٌّ كثيرٌ، وليس لها زهرٌ وهي طيبة الرائحة. وجمعها: الينمُ. وقيل: هو بَقْلَةُ تُشبهُ الباذَرُوجَ (بقلة تقوي القلب جدًا وتقيصُ إلا أن تصادف فَضْلَةً فتُسْهِلَ) تَسْمنُ الإبل عليها ولا تغزُرُ (لا يكثر لبنها). وقيل: هي بِزْرُ قَاطُونا (بذور نباتٍ عشبي حَوْلي، من فصيلة لسان الحَمَل. ينبت في الأراضي الرملية من بلاد البحر المتوسط، وتستعمل في حالة الإمساك الحادّ)، ونبات آخر يختبر في الجراحات. ينظر: المخصص: ١١/ ١٥٤. والقاموس المحيط: ١٩٥/٤، مادة (الينمُ) و١/ ١٨٥ مادة (البذجُ) وإبراهيم أنيس وآخرون: معجم الوسيط:١/، ١٥٤. ماجة (بزر) والمصدر نفسه: ١/ ١٦٥. مادة (حرّ).

(❖) الحَلَمَةُ: شجرةٌ ترتفعُ دونَ الذّراع لها وَرَقَةٌ غليظةٌ وأفْنانٌ كثيرةٌ وزهرةٌ مثل زهرة شقائق النعمان. (سميت لحمرتها تشبيهًا بشقيقة البرق وأضيفت إلى ابن المنذر: لأنه أول من حماها بعد أن قصد موضعها وقد اعتمّ نبتةٌ من أصفر وأحمر، وفيه من الشقائق ما راقه واستحسنها، فقال: احموها)، إلاّ أنّها أكبر وأغلظ. وهي كثيرةُ البراعم كأنَّ براعيمها حَلَمُ الضُّروع. وقيل الحَلَمةُ: نَبْتٌ من العُشب فيه غبرةٌ له مسٌّ أخشن أحمَر الثَّمَرَة. وقيل: الحَلَمَةُ شجرةُ السَّعْدأن (نباتٌ له شوكٌ كحسك القُطب (نبتٌ يذهب حبالاً على الأرض طُولاً، وله زهرة صفراء. وشوكة إذا أحصد ويبس يشقُّ على الناس أن يطؤوها، مدحرجةٌ كأنها حصاةٌ) غير أنه غليظ مفرطح كالفلكة. ونباته سمّي الحلمة، وهي من أفضل المراعي وهو من أحرار البقول) القاموس المحيط: ١٠١/٤، مادة (الحُلْم). ينظر: المخصص: ١١/ ١٥٤، والمأثور من اللغة: ٧٨، والفيروز آبادي القاموس المحيط:٢٥٩/٣. مادة (شقّه) والعين: ١/ ٣٢٣مادة (سعد)، إبراهيم أنيس وآخرون المعجم الوسيط:٧٤٣/٢ (قطب).

٦٧- المخصص: ١١/ ٤٢.

٦٨- المصدر نفسه: ١١/ ٤٨.

٦٩- القاموس المحيط:٤٠٧/٢ مادة (وهطه).

٧٠- المخصص: ١١/ ٤٤.

٧١- القاموس المحيط:٤٠٧/٢ مادة (وهطه).

٧٢- المخصص: ١١/ ١٨٤.

٧٣- المصدر نفسه:١٥٢/١١.

٧٤- المصدر نفسه:٤٣/١١، وينظر: الفرق، لابن فارس:١٠٢. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما وجدناه في نسخة الجمهرة المعتمدة لدينا تجعلُ " الخُلّة " منبتًا ومجتمعًا للغرفَج. (ينظر: جمهرة اللغة: ٤٧٦/٣). وهو أمر يضعنا أمام احتمال: أن يكون ابن سيده وابن فارس قبله قد اعتمدا رواية أخرى من الجمهرة، وهو أمر مستبعد. خاصة إذا علمنا أنّ ابن فارس نفسه قد نقل بأمانة ما ذهب إليه ابن دريد في الموضوع نفسه قولاً أثبت ابن سيده خطله. ويتعلق الأمر بالصَّرمة (أو الصَّريمة) التي جعلها ابن دريد لجماعة " الارطى والسَّمر " على حد سواء وتابعه ابن فارس في ذلك بأمانة، ودون أن يزيد عليه شيئًا (ينظر: المصدر نفسه: ٤٧٦/٣ والفرق:١٠٢) بينما قصرها ابن سيده على الأرطى مدلّلاً ضمنا على غلط ابن دريد وابن فارس كليهما. (ينظر:المخصص: ٤٣/٢٢). ومثل هذه الإشارات والتنبيهات يؤكدها ابن فارس نفسه حينما تصرف في عبارة ابن دريد بما يحقق للعرفج مرتعاً هو " الجلبة " وليس " الخلّة " وهو ما عمد ابن سيده إلى إثباته، دون أن ينبّها على مجانية ابن دريد للصواب فيما ذهب إليه. (ينظر: الفرق: ١٠٢، والمخصص:٤٣/١١): نظرًا لأنه قصرٌ لم يقل به غيره ذلك أنّ الخلّة من النَّبات: ما كان فيه حلاوةٌ. ويوضع عادة في مقابل " الحمض الذي يطلق على ما كان فيه مُلُوحةٌ منه. (ينظر: الأمالي في لغة العرب: ١٩٦/١، والمخصص: ١١/ ١٧٠. ولسان العرب:

٢١٢/١١ مادة (خلل). والأهمُ من ذلك أنّ سيده يرى في الخلّة: شجرةٌ شاكّةٌ. لسان العرب:٢١٣/١١، مادة (خلل). والعرفج: واحدته: العَرْفَجةُ: شجرةٌ لا شوكَ لها. ينظر: المخصص: ١٥٢/١١، ولسان العرب: ٢١٣/١١). فأين الأولى من الثانية؟ وهو ما انتصر ابن سيده له ضمنًا وبتصرُّف.

٧٥- الفيروز آبادي: القاموس المحيط: ١٠٣/٢مادة (الحَوْم).

٧٦- معجم مقاييس اللغة: ١٢٢/٢ مادة (حوم).

٧٧- القاموس المحيط: ٤٩/١ (جَلَبَةُ).

٧٨- المخصص:٤٢/١١ وجمهرة اللغة:٤٧٦/٢ والفرق:١٠٢.

٧٩- معجم مقاييس اللغة: ٤٥٠/٢. مادة (رهط). وأساس البلاغة: ٢٦١ مادة (رهط)، والقاموس المحيط: ٣٧٥/٢ مادة (الرَّهط).

٨٠- المخصص:١٨٧/١١.

٨١- المصدر نفسه: ١٨٧/١١.

٨٢- معجم مقاييس اللغة:٤٥٠/٢-٤٥١ مادة (رهط).

٨٣- المخصص:٤٣/١١ والفرق، لابن فارس ص ١٠٢.

٨٤- القاموس المحيط: ١٧/٢، مادة (الخَبْر)، وينظر: العين: ٢٥٧/٤: مادة (خبر).

٨٥- ابن سيده: المخصص: ٤٥/١١، والقاموس المحيط:٣٠٢/٣ مادة (الأيْك).

٨٦- القاموس المحيط:٣٠١/٣ (الأرَاك).

٨٧- مجمع الأمثال:٨٧/١.

٨٨- المخصص:٤٧/١١.

٨٩- ابن دريد: جمهرة اللغة: ٤٧٦/٢.

٩٠- القاموس المحيط:٣٢٧/١، مادة (عَقَدَ). وهو قول نسبه الميداني (ت ٥١٨هـ) في مجمع الأمثال:٨٧/١ إلى محمد بن حبيب (ت٢٤٥هـ)" (هو أبو جعفر محمد بن حبيب بن أميَّة بن عَمْرو. روى عن ابن الأعرابي وقطرب وأبي عبيدة، وغيرهم. ينظر الفهرست:٤٧٤ وبغية الوعاة: ٧٣/١ - ٧٤.

٩١- لعلّه خالد بن كلثوم الكلبي. ذكره الزبيدي في الطبقة الثالثة من اللغويين الكوفيين من طبقة أبي عمرو الشيباني (ت٢٠٦هـ). ينظر طبقات النحويين واللغويين:١٩٤؛ وفي بغية الوعاة:٥٥٠/١ عن كتاب البلغة:" لغوي، نحوي، رواية، نسّابه: له تصانيف، منها أشعار العرب والقبائل".

(❖) وهي من كتب أبي علي الفارسي. ينظر: بغية الوعاة:٤٩٦/١.

٩٢- ابن سيده: المخصص: ١١٦/١١.

٩٣- المصدر نفسه:٤٧/١١.

٩٤- الرعد: ٤.

٩٥- المخصص: ١١٤/١١. وينظر مجاز القرآن: ٣٢٢/١.

٩٦- ينظر القاموس المحيط: ١٤٩/١، مادة (البُسْت).

٩٧- النبأ: ٣٢.

٩٨- تفسير غريب القرآن ص ٥١٠.

٩٩- تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ص ٤٩٩.

١٠٠- درّة الغواص في أوهام الخواص ص ١١.

١٠١- القاموس المحيط: ٢٢٦/٣ مادة (الحَدَقَةُ).

١٠٢- ينظر: المصدر نفسه:٢٢٦/٣ مادة (الحدقة)، و معجم مقاييس اللغة: ٣/٢ مادة (حدق).

١٠٣- القاموس المحيط: ٢٢٦/٣ مادة (الحَدَقَةُ).

١٠٤- معجم مقاييس اللغة: ٣٤/٢ مادة (حدق).

١٠٥- ينظر: المخصص: ١٢/١.

١٠٦- نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب ص ٧٧.

١٠٧- المخصص: دراسة ودليل: ٤٤.

١٠٨- ينظر: مقدمة تحقيق الغريب المصنف:١٥٩ - ١٦٢.

١٠٩- ينظر: المعجم العربي نشأته وتطوره: ٢١١-٢١٢. ويوازن بما جاء في مقدمة تحقيق الغريب المصنف:١٦٠-١٦٢.

١١٠- Kraemer, jorg: Studien Zur altarabischen. Lexikographie. Oriens, vol: 6p 221

١١١- ينظر في الصدد: طبقات الأمم ص ١٨٥ والمعجم العربي نشأته وتطوره ص ٢١١-٢١٢. ومقدمة تحقيق الغريب المصنف ص ١٥٩ -١٦٢.

١١٢- ينظر: الفهرست:٣٥٢، ومعجم الأدباء: ٣٢/٣، وبغية الوعاة:٣٠٦/١.

١١٣- إنّ أغلب ما أورده ابن سيده ضمن عناوين مختلفة جاء مجُملاً ودون عزوٍ في (باب فرْقٌ من الآجام) من كتاب الفرْق لابن فارس. فدلّنا بذلك على بعض مصادره كالجمهرة لابن دريد. ينظر: الفرق: ١٠٢ ويوازن مثلاً بما جاء في المخصص:٤٣/١.

١١٤- المدخل إلى فقه اللغة العربية ص ٢١٨.

المصادر العربية:

- القرآن الكريم.
- **ابن سيده آثاره وجهوده في اللغة**، لعبد الكريم شديد محمد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٤م.
- **أدب الكاتب**، لأبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة. تح. محمد الدالي. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ط٢. بيروت، ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م.
- **أساس البلاغة**، لأبي القاسم محمود الزمخشري، دار المعرفة. بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- **الأمالي في لغة العرب**، لأبي علي إسماعيل القالي. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، لجلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- **تاريخ العلوم عند العرب**، لحميد موراني، دار الأجيال، دمشق.
- **تفسير غريب القرآن**، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تح. السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية. ١٣٩٨هـ.
- **تهذيب إصلاح المنطق**، لأبي زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي، تح، فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة. ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ -١٩٨٢م.
- **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، لعلي محمد الضبّاع، دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان.
- **جمهرة اللغة**، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، ط١، دار صادر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.
- **خزانة الأدب**، لعبد القادر بن عمر البغدادي، تح عبد السلام هارون. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٧هـ -١٩٦٧م.
- **دراسات لغوية**، لحسين نصار، ط١، دار الرائد العربي، بيروت- لبنان، ١٤٠١. ١٩٨١م.
- **درّة الغواص في أوهام الخواص**، لأبي محمد القاسم بن علي بن محمد الحريري، مطبعة الجوائب القسطنطينية، ١٢٩٩هـ.
- **ديوان الشماخ**، تح. صلاح الدبس الهادي. القاهرة، ١٩٦٨م.
- **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تح. عمر فاروق الطباع، ط١، مكتبة المعارف. بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- **طبقات الأمم**، لأبي القاسم ابن أحمد صاعد الأندلسي. تح. حياة بوعلوان، ط١. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت، ١٩٨٥م.
- **العين**، لعبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح. إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي. دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.
- **الغريب المصنف**، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تح حاتم صالح الضامن. مؤسسة الرسالة. بيروت، سنة ١٩٨٥م.
- **الفرق**، لأبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي. تح. صبيح التميمي. دار أسامة، بيروت، ١٩٨٧م.
- **الفرق**، لأبي الحسين أحمد بن فارس. تح. رمضان عبد التواب. ط١، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٢م.
- **الفهرست**، لمحمد بن إسحاق بن النديم، تح. مصطفى الشويمي، الدار التونسية للنشر. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة فن الطباعة، مصر.
- **لسان العرب**، لأبي الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم بن منظور،دار صادر، بيروت.
- **المأثور من اللغة (ما اتفق لفظه واختلف معناه)**، لعبد الله بن خليد الأعرابي أبي العميثل. تح. محمد عبد القادر، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- **مجاز القرآن**، لمعمر بن المثنى التيمي أبي

عبيدة، تح. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بمصر.

- **مجمع الأمثال،** لأبي الفضل النيسابوري الميداني، تح. محمد محيي الدين بن عبد الحميد، منشورات دار النصر، دمشق، بيروت.
- **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة،** لأبي الحسن علي بن سيده، تح. مصطفى السقا وحسن نصار، ط١، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- **المخصص،** لأبي الحسن علي بن سيده، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٣١٧هـ - ١٣٢١هـ.
- **المخصص لابن سيده - دراسة ودليل،** لمحمد طالبي، المطبعة العصرية، تونس، ١٩٥٦م.
- **المدخل إلى فقه اللغة العربية،** لأحمد محمد قدور، منشورات مديرية الكتب والمطبوعات بجامعة حلب، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- **مراتب النحويين،** لعبد الواحد بن علي أبي الطيب اللغوي، تح. زينهم محمد عزب، دار الآفاق العربية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- **معجم الأدباء،** لياقوت بن عبد الله الحموي، الطبعة الأخيرة، دار المأمون.
- **المعجم العربي نشأته وتطوره،** لحسين نصار، دار مصر للطباعة.
- **المعجم العربي نشأته وتطوره،** لحسين نصار، دار مصر للطباعة.
- **معجم المعاجم،** لأحمد الشرقاوي إقبال، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت -لبنان، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
- **معجم مقاييس اللغة،** لأبي الحسين أحمد ابن فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩م.
- **المعجم الوسيط،** لإبراهيم أنيس وعبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي، ومحمد خلف الله أحمد، دار الفكر، بيروت.
- **منازل الحروف - الحدود،** لأبي علي الحسن ابن عيسى الرُّمَّاني، تح. إبراهيم السّامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ١٩٨٤م.
- **نظرة تاريخيّة في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب،** لأمجد الطرابلسي، دمشق، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** لأبي العباس شمس الدين أحمد ابن خلكان، تح. محمد محيي الدين، دار صادر، بيروت.

المصادر الأجنبية:

- Kraemer, jorg: Studien Zur altarabischen Lexikographie, Oriens, vol: 6.

مقدِّمة في الكلام على البسملة والحمدلة

تأليف

الخطيب الشربيني

(ت ٩٧٧هـ)



تحقيق

الدكتورة / منال صلاح الدين عزيز

الموصل - العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذه رسالة تراثية، ومخطوطة مفيدة لعالم نجم في القرن العاشر الهجري، تخصّص في علوم القرآن واللغة والفقه. واشتهر بتصانيفه الكثيرة.

إنّ النصّ الذي نخرجه اليوم للقراء محقّقاً مخدوماً على وفق مناهج التحقيق المعروفة - يتميّز بالشموليّة والدّقة والتوثيق، ويغني القارئ عن الرجوع إلى المصادر المطوّلة في الموضوع نفسه، ويضمّ بين صفحاته خلاصة آراء العلماء والمفسّرين في إعراب البسملة، وبيان معانيها، وتوضيح كل ما يتعلق بها من مباحث لغويّة ودلاليّة نافعة.

إنّ الذي دفعنا إلى تحقيق هذا الأثر النفيس قيمته العلميّة، ثمّ مكانة مؤلفه المرموقة بوصفه علماً من أعلام الدراسات القرآنية في المدّة التي شاع فيها ذكره، وبزغ فيها نجمه.

حياتـه (*):

لم نجد في المصادر التي اطلعنا عليها مادة وافية عن الرجل، وكلّ ما قدّمته عنه كتبُ التراجم ومصادر الرجال لا يعدو أن يكون نتفاً ومعلوماتٍ قليلة، لإلقاء الضوء على شخصية الرجل، والكشف عن جوانب حياته المتنوعة ونشاطه العلميّ، وكل ما ذكرته عنه:

إنه: محمد بن أحمد الشربينيّ، القاهري، الشافعي، شمس الدين، المعروفُ بالخطيب الشربينيّ، فقيه، مفسّر ، متكلم، نحويّ.صريّ.

وقد أجمع أهل مصرَ على صلاحه، ووصفوه بالعلم والعمل والزهد وكثرة النسك والعبادة.

وكان من عادته أن يعتكف من أوّل رمضانَ، فلا يخرج من الجامع إلا بعد صلاة العيد، وكان إذا حجّ لا يركب إلا بعد تعب شديد، وكان يعلم الناسَ المناسك وآداب السفر، ويحثهم على الصلاة، ويُكثر من قراءة القرآن وتلاوته في الطريق.

وكان آية من آيات الله تعالى. وأثنى عليه المؤرخون، وتوفي سنة (٩٧٧هـ).

(*) مصادر ترجمته في: الكواكب السائرة (٢ /٧٩- ٨٠)، وشذرات الذهب(٨/٣٨٤)، وهدية العارفين(٢/٢٥٠)، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة (١/١١٠٨)، والأعلام (٦/٦)، ومعجم المؤلفين (٨/٢٦٩)، ومعجم المفسّرين (٢/٤٨٥)، ومعجم تفاسير القرآن الكريم ص(٢٠٧ - ٢١٣).

شيوخه[1]:

إذا أردنا أن نعرف تشكيلة الرجال العلميّة، فلا بدَّ من أن نذكر شيوخه الذين تلمذ لهم، وأخذ عنهم، واستفاد من معطياتهم المعرفيّة، وحصل من قسم منهم على إجازات علميّة، وهم منساقون بحسب الألف باء:

١. **أحمد البرلسيّ**، المصري، الشافعيّ، شهاب الدين، الملقَّب بعُميرة، علامة، محقق، أخذ العلم عن الشيخ عبد الحقّ السنباطي، والبرهان ابن أبي شريف، والشيخ نور الدين المحليّ، وكان عالماً زاهداً ورعاً حسن السيرة، انتهت إليه الرئاسة في تحقيق المذهب يدرّس ويفتي، وتوفي في سنة (٩٥٧هـ)[2].

٢. **أحمد الرمليّ، المنوفي**، المصريّ، الأنصاريّ، شهاب الدين، أخذ عن القاضي زكريا الأنصاري، وكان مقدَّماً عنده، وأجازه بالتدريس والإفتاء، وكتب شرحاً كبيراً على (صفوة الزبد) في الفقه، جمع فيه غالب ترجيحاته وتحريراته، انتهت إليه الرئاسة في العلوم الشرعية بمصر، وتوفي سنة (٩٥٧هـ)[3].

٣. **الطهوانيّ**، نور الدين، لم نقف على ترجمته.

٤. **المحلي**، نور الدين، ولم لم نقف على أخباره[4].

٥. **محمّد بن أبي بكر** المشهدانيّ، المصريّ، الشافعي، بدر الدين، ولد سنة (٨٦٢هـ). وأخذ عن الشهاب الحجازيّ الشاعر، والرضيّ الأوجاتيّ وغيرهما، وسمع عن جماعة من أصحاب شيخ الإسلام ابن حجر، وكان عالماً صالحاً كثير العبادة دمث الأخلاق، وهو آخر ذريّة ابن خلكان، وتوفي سنة (٩٣٢هـ) أو (٩٣٣)[5].

٦. **محمد بن سالم بن علي الطبلاويّ**: الشافعيّ، ناصر الدين، أحد العلماء الأفراد بمصر. تلقى العلم عن قاضي القضاة زكريا الأنصاريّ، والفخر بن عثمان الديلميّ، والسيوطيّ، والبرهان النقشبندي، قال عنه الشعراوي: إنه:كان ورعاً، متواضعاً، يعلم الناس العلمّ، وانتهت إليه الرئاسة في سائر العلوم، وله: بداية القاري في شرح صحيح البخاري، ومرشدة المشتغلين في أحكام النون الساكنة والتنوين، وتوفي سنة (٩٦٦هـ)[6].

٧. **محمد بن عبد الرحمن بن خليل النشليّ**، الكردي، شمس الدين، ولم نقف على ترجمته.

---

١) وردت تلمذة الشربيني لهم في ترجمته المذكورة في: الكواكب السائرة (٣/٧٩)، وشذرات الذهب (٨/٣٨٤).

٢) الكواكب السائرة (٢/١١٩)، وشذرات الذهب (٤/٣١٦)، ومعجم المؤلفين (٨/١٣).

٣) الكواكب السائرة(٢/١١٩-١٢٠). وشذرات الذهب (٤/٣١٦)، ومعجم المؤلفين (١/١٤٧).

٤) تردد اسمه كثيراً في: الكواكب السائرة (١/١٢، ١٧٧، ١٩٩) (٢/٣٦، ٦٢، ١١٩) (٣/١٠، ١٤٠، ١٨٢).

٥) الكواكب السائرة (١/٢٧ -٢٨)، وشذرات الذهب (٤/١٨٦). ومعجم المؤلفين (٩/١١٤).

٦) الكواكب السائرة(٢/٣٣-٣٤)، وشذرات الذهب (٤/٣٤٨-٣٤٩). وهدية العارفين (٢/٢٤٧).

آثاره:

كانت حياته حافلة بالنشاط العلميّ، والمعرفي المتميز، إذ انكب على التحصيل والبحث والتأليف والتدريس والإفتاء، فترك عدداً من الرسائل، المؤلفات في موضوعات شتّى، تشهد له بسعة الإطلاع، وعمق التأليف. وغزارة المادة العلميّة وتنوعها.

أولاً: المطبوعة:

١) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع** (في الفقه الشافعي) = شرح الغاية.

يقع الكتاب في جزأين. هو شرح (متن الغاية والتقريب) للقاضي شجاع، بأسلوب ميسَّر، وعرض رائع، وفوائد علميّة، لغويّة بالإضافة إلى موضوعه الفقهي.

٢) **تقديرات على المطوَّل للتفتازانيّ** (في البلاغة).

٣) **السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربّنا الحكيم الخبير** (في التفسير).

يقع في أربعة أجزاء.

٤) **شواهد القطر** (في النحو).

٥) مغني المحتاج في شرح منهاج الطالبين للنوويّ) في فروع الشافعية).

يقع الكتاب في ستة أجزاء، وشرح (منهاج الطالبين) هولسراج الدين، عمر بن عليّ المعروف بابن الملقن الشافعيّ (ت ٨٠٨هـ).

٦) **مناسك الحج** (في العبادات).

ثانياً: المخطوطة:

١- **تفسير قوله تعالى:** ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى ۞ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾.

منه نسخة في مركز جمعة الماجد بدبيّ برقم (٢٣٨٨)، مصورة من نسخة الظاهرية برقم (٣٨٨٢)، ضمن مجموع من صفحة واحدة (١٧٩أ).

٢- **تفسير قوله تعالى:** ﴿وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ...﴾.

منه نسخة في مركز جمعة الماجد بدبيّ برقم (١١٥٨٣)، مصورة من مؤسسة إحياء التراث – القدس، ضمن مجموع من ٤ ورقات (٤٠١-٤٠٤).

٣- **فتح الرحمن الرحيم في تفسير آية:** ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾.

منه نسخة في جامعة استنبول في أربعين صفحة، تاريخها (١٠٢٨هـ)، وهي منسوبة إلى محمد بن أحمد

الخطيب الشربينيّ (ت ٩٧٧هـ)[٧]، وقد رجّح الدكتور عبد الحكيم الأنيس في تحقيقه: قلائد العقيان لمرعي الكرميّ[٨]، أنها لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن بن محمد الخطيب الشربيني المصري (ت١٠٣٠هـ)[٩].

٤- فرح الميّت بمن يزوره (في الفقه الشافعي).

منه نسخة في مركز جمعة الماجد بدبيّ برقم (٢٣٨٨)، مصورة من نسخة الظاهرية، ضمن مجموع من صفحة واحدة (٧٩ب).

٥- مغيث الندى إلى شرح قطر الندى (في النحو)

منه نسختان في مركز جمعة الماجد بدبيّ برقم (١٩٧٩)، مصورة من نسخة الظاهرية برقم (١٩٧٩)، عدد أوراقها (١٧٢). والثانية برقم (١٢١٥)، مصورة من نسخة الظاهرية برقم (٤٨١٣)، عدد أوراقها (١٧٢).

٦- مقدمة في الكلام على البسملة والحمدلة، وهي الرسالة التي نحققها اليوم.

ثالثاً: المفقودة:

١- شرح (البهجة في الفقه لابن الورديّ)[١٠].

٢- شرح (تنبيه) أبي إسحاق الشيرازيّ (في فروع الشافعية).

وهو شرح لمختصر التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، والذي هو أحد الكتب الخمسة المشهورة المتداولة بين الشافعية[١١].

٣- شرح (منهاج الدين) للجرجاني في شعب الإيمان.

و(منهاج الدين) في نحو ثلاث مجلدات، فيه أحكام فقهيّة وغيرها فيما يتعلق بأصول الدين[١٢].

٤- فتح الخالق المالك في حلّ ألفاظ ابن مالك في النحو[١٣].

---

٧) ينظر: الفهرس الشامل (٦١٦/١).

٨) ينظر: مجلة الأحمدية - العدد ١٥- رمضان ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م - (ص١٢٧-١٢٨).

٩) إيضاح المكنون (١٦٥/١، وهدية العارفين (٧٥٤/١).

١٠) ورد ذكره في: مقدمة محقق: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج(٦٧/١). ومقدّمة محقق: الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع(٥/١).

١١) ورد ذكره في: الكواكب السائرة (٧٩/٣)، وشذرات الذهب (٣٨٤/٨)، وكشف الظنون (٤٩٢/١)، وهدية العارفين (٢٥٩/٢).

١٢) ورد ذكره في شذرات الذهب (٣٨٤/٨)، وكشف الظنون (١٨٧١/٢)، ومعجم المؤلفين (٢٦٩/٨).

١٣) ورد ذكره في إيضاح المكنون (١٦١/٢، ٥٨٧)، وهدية العارفين (٢٥٠/٢)، ومعجم المؤلفين (٢٦٩/٨).

٥- الفتح الرباني في حل ألفاظ تصريف الزنجانيّ (في الصرف).

وهو شرح لكتاب الزنجانيّ (بعد ٦٥٥هـ): العزيّ في التصريف[١٤].

عنوان الرسالة وتوثيق نسبتها للمؤلف:

لم تذكر المصادر التي ترجمت للرجل هذه الرسالة ضمن قائمة مؤلفاته، على حين أننا استقينا الإشارة إلى عنوان هذه الرسالة صراحة من قول الخطيب الشربينيّ في تفسيره الموسوم بالسراج المنير[١٥]، وذكرت أجوبة غير ذلك في مقدمتي على البسملة والحمدلة.

وعنوان الرسالة واضح لا يشوبه غموض. وهو نفسه الذي ذكره الخطيب الشربينيّ في خطبة الرسالة (ديباجتها) بقوله: إنه سنح لي أن أجعل مقدّمة في الكلام على البسملة والحمدلة، وقد أهملنا عنوان نسختي الظاهرية؛ لأنه - كما يبدو - من عمل ناسخ المخطوط أو قارئه.

مضمون الرسالة:

لا نريد أن ندخل في تحليل موسّع لمادة الرسالة، لأنّ ذلك سيخرجنا عن قصدنا، فنحن نحقق رسالة، ومن واجبنا أن نقدّم النص إلى قارئه مخدوماً على وفق الشروط المعروفة في مناهج تحقيق النصوص، وليس من شأن المحقق أن يقدّم دراسة مفصّلة عن مادة المخطوط؛ لأنّ ذلك من وظيفة الدارس لا المحقق.

ولا نزعمُ أنّ الخطيب الشربينيّ كان رائداً في هذا النوع من التصنيف: إذ إنّه قد سار على نهج غيره من العلماء إفرادهم مؤلفاتٍ مستقلة لمسائل خاصّة محدّدة، فقد ألّف في البسملة: الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، وشهاب الدين المقدسيّ (٦٥٥هـ)، والقاضي زكريّا الأنصاريّ (ت ٩٢٦هـ)، وغيرهم وهم كُثر[١٦].

بيّن الخطيب الشربينيّ في خطبة رسالته (ديباجها) الداعيّ إلى تأليفها، وهو النزعة الذاتيّة في أن تكون تذكرةً له، وللقاصرين من أمثاله، في قراءتها واستيعاب مضامينها وفهمها، غير أنه لم يُشِر إلى المصادر التي استقى منها مادته العلميّة، ولا إلى المنهج الذي اتبعه في التأليف، ولا تاريخ تأليفها.

لقد احتوت الرسالة على الموضوعات الآتية:

- الكلام على كلّ ما يتعلق بالبسملة من حيث إعرابها، ونوع الباء فيها، ومعناها، ومُتعلق الجارّ والمجرور،

---

١٤) ورد ذكره في وكشف الظنون (٢/١١٣٨)، وهدية العارفين (٢/٢٥٠)، ومعجم المؤلفين (٨/٢٦٩).

١٥) السراج المنير: (١/٥).

١٦) أغنانا الدكتور عدنان الحموي في مقدّمة تحقيقه لكتاب البسملة لشهاب الدين المقدسي (ص٧٢-٨٠) عن تتبع من ألف في البسملة والحمدلة وإحصائهم..

وهل هو متقدّم أو متأخر عنهما؟ وهل هو اسم أو فعل؟ وقد استشهد على كلامه بأقوال النحاة البصريين والكوفيين، من غير أن يرجّح مذهباً على آخر.

- الحديث عن اشتقاق لفظة (اسم) ووزنها الصرفيّ، وهو من المسائل الخلافية بين النحاة البصريّين والكوفيين.

- تحقيق القول في الاسم والمسمّى، وهل الاسم عين المسمّى أو غيره؟ والإشارة إلى لغات (اسم)، وسبب حذف ألفها.

- معنى لفظ الجلالة (الله)، وتأصيله اللغويّ، وهل هو مشتق أو مرتجل؟ وهل هو عربيّ أو معرَّب؟ وتناوله أيضاً من منظور عقدي، مستعرضاً أقوال علماء الكلام؛ كالبلخيّ من المعتزلة، والإمام النووي من الشافعية.

- تعرّض لبناء لفظتي (الرحمن الرحيم) صرفيّاً، والفرق بينهما دلاليًّا، وسبب تقدم (الرحمن) على (الرحيم)، وإعرابهما، ذاكراً فائدة تدخل في موضوع فقه اللغة.

- بسَط الكلامَ في الحمد والشكر والمدح، والفرق بينهما دلالياً، داعماً كلامه بآراء العلماء وأقوالهم.

- أما مصادره التي نقل منها، فلم يشر إلا إلى مصدر واحد لا غير وهو تفسير النسفيّ، والبقية رجال؛ كالرازيّ، والإمام الشافعيّ، والأشعريّ، وسيبويهِ، والبلخيّ، والبندنيجي، والنوويّ، والبيضاويّ، وابن هشام، وابن مسعود، والعزّ بن عبد السلام، والزمخشريّ، والواحديّ، وأبي داؤد، والإمام أحمد، وقد آلت طائفة من النصوص عند المقابلة إلى كتبهم المعروفة بين أيدينا؛ كتفسير الرازيّ، والبيضاوي، والزمخشريّ. وهو قد ينقل نقلاً حرفيّاً، أو بالمعنى، وعدد من النقول لم نجده في كتبهم.

ويلاحظ أنه لم يتطرّق للخلاف القائم بين المذاهب الأربعة من حيث عدّها آية من سورة الفاتحة فقط، أو من سور القرآن الكريم، وحكمها في الصلاة.

وصف النسختين المعتمدتين في التحقيق:

عوّلنا في تحقيق النصّ على نسختين اثنتين، مصوّرتين عن الأصل المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق، هما:

١- النسخة الأولى التي أعطيناها الرمز (ظ١)، ورقمها في الظاهرية (٣٩٥٣)، ومنها نسخة مصوّرة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (١١٦٣)، واتخذناها النسخة الأمَّ في التحقيق لوضوحها، وتمامها، وقلة أخطائها، ويمكن إجمال وضعها الفني بما يأتي:

- تقع ضمن مجموع، عدد ورقاته ٧ق. (٦٥-٧١)

- نسخة تامّة، خالية من الحواشي والتعليقات.

- خطّها نسخيّ مقروء، خالٍ من الضبط ومن نظام التعقيبة.

- لا يُعرف ناسخها. ولا تاريخ نسخها.

- في نهايتها أدعية ونقولات وفوائد.

٢- النسخة الثانية التي أعطيناها الرمز (ظ٢). ورقمها في الظاهرية (٦٢٨)، ومنها نسخة مصوّرة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (١٧٥٢)، ويمكن تلخيص وضعها الفنيّ بما يأتي:

- عدد ورقاتها (٩)، ومسطرتها (١٩) سطراً.

- فيها سقط في قسم من المواضع.

- خطّها نسخي، خالٍ من الضبط.

- خالية من الحواشي والتعليقات باستثناء تصحيحات قليلة.

- اتبع الناسخ نظام التعقيبة للمحافظة على تسلسل صفحاتها.

- تاريخ نسخها (١١٠٩هـ). ولا يُعرف اسم ناسخها.

- على صفحة العنوان تملّك باسم السيد محمد أبي السعادات نجل السيد حسين سليم مفتي يافا الدجانيّ في سنة (١٣٢٣هـ).

أما النسخة الثالثة في المكتبة الظاهرية برقم (٥٩٢٢) ضمن مجموع عدد أوراقه ٥ق[٣١-٣٦]، ومنها نسخة مصوّرة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (٢٥٠٨). فلا وجه لإشراكها في تحقيق الرسالة، لتضمّنها زياداتٍ كثيرة على ما في النسختين الأخريين. وقد أشعرني هذا الوضع فيها بأنها قد تكون إخراجية ثانية من الرسالة، أخرجها المؤلف نفسه، أو قد تكون من صنع قارئ لمتن الكتاب، رأى أن يضيف إليه ما ليس من أصله.

عملنا في التحقيق:

اتبعنا في تحقيق الرسالة المنهج الآتي:

- التقديم للنصّ بدراسة تعريفيّة للمؤلّف، ومضمون الرسالة.

- تحرير النصّ وفق القواعد الإملائيّة اليومَ، وضبطُه بالشكل التامّ.

- المحافظة على جوهر النصّ كما ورد قدر الإمكان، وتعديل المختلّ. وتصحيح الخطأ، وإكمال الساقط.

- مقابلة النسخة (ظ١) بالنسخة (ظ٢) لتصحيح القراءة، وإثبات الفروق بينهما.

- مقابلة النصوص المنقولة بأصولها، لضبطها، وإحالة القارئ إليها.

- العناية بتخريج الشواهد التي وردت في المتن، وضبطها، سواء أكانت آياتٍ قرآنية، أم أحاديث نبويّة، أم أبياتاً شعريّة.

- التعليق المكثّف على كلّ ما يستحقّ التعليق عليه لإزالة لبْس، أو توضيح فكرة.

- الترجمة لكلّ الأعلام الواردة في النص، المشهورة وغير المشهورة على حدّ سواء.

- استعمال علامات الترقيم؛ كالنقطة، والفاصلة، والأقواس، وغيرها؛ ممّا يعين على تيسير عملية الفهم والإفهام.



الورقة الأولى من نسخة الظاهرية (١)

الورقة الأولى من نسخة الظاهرية (٢)

بســــــم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي[١٧]

الحمد لله الذي بلّغَ أهلُ العلم من موردِ جُودِه آمالاً، وأسبغ عليهم ظلالَ[١٨] نعمهِ وزادهم رفعةً وكمالاً، والصلاةُ والسلامُ على سيّدنا محمّدٍ -ﷺ- ذي الوجهِ الجميلِ المخصوص بالشرف والتفضيل القائلِ: (علماءُ أمتي كأنبياء بني إسرائيلَ) [١٩]، وعلى آله السادةِ الكرامِ وأصحابهِ الذين أخذوا العلمَ ونشروه بين الأنام.

وبعدُ، فيقول فقيرُ رحمة ربّهِ القريبُ محمّدُ الشربينيُّ - غفر الله له ذنوبَه، وستر في الدارين عيوبَه[٢٠]: فقد[٢١] سنح لي[٢٢] أنْ أجعل مقدمةً في الكلام على البسملة والحمدلة، وأذكر فيها الشكرَ والمدحَ[٢٣]. لغةً واصطلاحاً، لتكون تذكرةً لي وللقاصرين من أمثالي. وأرجو من الله تعالى أن تكونَ خالصةً لوجهه الكريم، وللفوزِ بالنعيمِ الأبديّ المقيمِ وأنْ يُسهّل إتمامَها كما سهّل ابتداءَها. والله تعالى أسألُ، وإليه أبتهلُ وأتوسلُ أن يَقرنها بالإخلاص، ويُقرّبنا بها إلى الخلاصِ، فإنّه على ما يشاء قديرٌ وبالإجابةِ جديرٌ.

أمّا البسملةُ، فالجارّ قيل: زائدٌ لا يتعلقُ بشيءٍ، واسمٌ مبتدأ حُذف خبرهُ أو عكسُه، والراجح أنّه أصليٌّ فيتعلق بمحذوفٍ اسمٍ أو فعلٍ مقدّماً كلٌّ منهما أو مؤخّراً عامّاً كابتدائي أو ابتدئ أو خاصّاً يُعينه فعلٌ حسيٌّ بحسبِ الوجودِ كقراءتي أو أقرأ[٢٤]، فيما إذا قرأ القارئُ، فقال: بسمِ اللهِ، ويُسمّى فعلَ[٢٥]) الشروعِ، أي: الفعلَ الذي يُشرَع فيه، ولأجلِ ذلك كان الأولى أن يُقدَّرَ فعلَ المناسبةِ[٢٦]، ولأنّه أصليٌّ في العملِ، ونظيرُه في

---

١٧) (وبه نستعين) في: ظ٢.

١٨) (جلائل) في: ظ٢.

١٩) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (ص٢٦٨) رقم الحديث (٧٠٢). وفيه: أنه لا أصل له. ولا يعرف في كتاب معتبر.

٢٠) (غفر الله ذنوبه، وستر في الدارين عيوبه) ساقطة من:ظ١.

٢١) (إنه) في: ظ٢.

٢٢) (اليّ) في: ظ١.

٢٣) (والمدح) ساقطة من: ظ٢.

٢٤) لأنّ الذي يتلو التسمية مقروء، كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل، فقال: بسم الله، كان المعنى: بسم الله أحلّ، وبسم الله أرتحل، وكذلك الذابح وكل فاعل يبدأ في فعله بسم الله كان مضمراً ما جعل التسمية مبدأ له. الكشاف (١/٢). وتفسير النسفي (١/١٧).

٢٥) (فعل الشرط) في: ظ١.

٢٦) (فعل للمناسبة) في: ظ٢.

حذفِ متعلّقِ الجارّ قوله تعالى : ﴿فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ﴾[٢٧]. أي: اذهب في تسع آيات. وكذا قولُ العرب للمعرّس: (بالرِّفاءِ والبنينَ) [٢٨] /٦٥ب/ يعني: أعرست أو نكحت[٢٩]، وكذا[٣٠] قولُ الشاعر[٣١]:

أتـو نـــاري فقلـــت منـــون أنتـــمُ ... فقـالـوا الجِنُ قلتُ عِمـوا صبـاحاً[٣٢]

فقلـتُ إلـى الطعـــام فقـــال منهـــمُ ... فـريقٌ نَحْسُـــد النـــاس[٣٣] الطعـامـــا

وعلى تعلّقِه بالمبتدأ لا يضرّ حذفُ المصدرِ وإبقاءُ عملِه يُتوسّعُ في الظرفِ والجارِّ والمجرورِ ما لا يُتوسّعُ في غيرهما، وتقديرُه كما قال الإمامُ الرازي[٣٤] مؤخّراً وفعلاً أولى، كما في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٣٥]، ولأنّه[٣٦] تعالى مقدَّمٌ ذاتاً لأنّه قديمٌ واجبُ الوجود لذاته فقدّم ذكراً[٣٧]. فإن قلتَ: قال الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾[٣٨]، فقُدِّم الفعلُ، فالجوابُ عن هذا من أوجهٍ، منها أنّه مقامُ[٣٩] ابتداءِ القراءة وتعليمِها لأنّها أوّلُ سورةٍ نزلتْ، فكان الأمرُ بالقراءةِ أهمَّ، باعتبارِ هذا العارضِ، وإن كان ذكرُ اللهِ تعالى أهمَّ في نفسِه.

ومنها أنّ ﴿بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ متعلّق بمحذوفٍ كأنْ يُقدَّر[٤٠]، مستعيناً أو متبركاً بحسب معنى (الباء) هنا. و(اقرأ) في الموضعين[٤١] مُنَزَّلَةٌ منزلةَ اللازمِ، أي: افعلِ القراءةَ، وأوجِدْها من غير اعتبارِ تعديةٍ إلى مقروءٍ به.



٢٧) النحل - الآية/١٢.

٢٨) جمهرة الأمثال (١/٣٠٦)، ومجمع الأمثال (١/١٤٤)، وقال فيه أبو عبيد: الرفاء: الالتحام والاتفاق. وموسوعة أمثال العرب (٣/٣٢٠).

٢٩) (أو نكحت) ساقطة من: ظ١.

٣٠) (وكفى) في: ظ١.

٣١) هو: شمر الحارث الضبّيّ، أو تأبط شرّاً في: موارد البصائر لفرائد الضرائر (ص ١٣٠، ١٢٧). والبيتان في: ديوان تأبط شرّاً - القسم الثاني: المختلط النسبة (ص٢٥٦ -٢٥٧).

٣٢) هذا البيت ساقط من: ظ١.

٣٣) (الإنس) في: ظ٢.

٣٤) هو: محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله، سلطان المتكلمين في زمانه (ت ٦٠٦هـ).

ينظر: وفيات الأعيان (١/٦٠٠-٦٠٢)، ومعجم المؤلفين (١١/٧٩-٨٠). والنص في تفسيره المعروف بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب.

٣٥) الفاتحة - الآية/٥.

٣٦) (وأنه) في: ظ٢.

٣٧) (فقدم ذكرا) ساقطة من: ظ٢.

٣٨) العلق - الآية/١.

٣٩) (في مقام) في: ظ٢.

٤٠) (كان يقدره) في: ظ٢.

٤١) (الوصفين) في: ظ٢.

ومنها أنّ متعلّقَ ﴿بِاسْمِ اللهِ﴾ قبلَه لأنها من السورةِ على الصحيحِ عندنا، وهذا أولى[٤٢].

وقال بعضُهم: بل تقديرُه اسماً أولى ونسبَه إلى البصريين. والأول للكوفيين[٤٣].

والباء هنا للاستعانةِ أو للمصاحبةِ أو للملابسةِ على جهةِ التبرّكِ، والثاني أولى لما فيه من التحاشي على جعل اسمِه تعالى آلةً، والأحسنُ أنْ تكون لهما إعمالاً للفظ في معنييه الحقيقيين أو الحقيقيّ والمجازي عند من يُجوّزه كإمامنا الشافعيّ[٤٤] -رضي الله عنه-.

فإنْ قلتَ: من حقِّ حروفِ المعاني التي جاءتْ على حرفٍ واحدٍ أن تُبنَى[٤٥] على الفتحةِ التي هي أختُ السكونِ، نحوَ: كافِ /١٦٦أ/ التشبيهِ ولامِ الابتداءِ أو واو العطفِ وفائه، فالجوابُ[٤٦] عن ذلك أنّها إنّما كسِرت للزومها الحرفيةَ والجرَّ، ولتُشابِه حركتُها عملَها كما كسِرت لامُ الأمرِ، ولامُ الإضافةِ داخلةٌ على مُظْهَرٍ فرقاً بينها وبين لامِ الابتداءِ[٤٧].

والاسمُ من الأسماءِ المحذوفةِ الأعجازِ كيدٍ ودمٍ لكثرةِ الاستعمالِ، وبُنِيَت أوائلُها على السكونِ وأُدخِل عليها همزةُ الوصلِ لتعذُّرِ الابتداءِ بالساكنِ، وحذفَت الألفُ من (بسمِ اللهِ) خطًّا كما حُذفَت لفظاً دونَ: (باسم ربّك) وإنْ كان وضعُ الخطّ على الحكمِ الابتداءَ دونَ الدرجِ لكثرة الاستعمال[٤٨].

وقالوا: طُوِّلت الباء تعويضاً من طرح الألف. وعن عمر بن عبد العزيز[٤٩] أنّه قال لكاتبه طوّلوا الباء وأظهروا السيناتِ ودوّروا الميم، وأُلحِق بهما ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾[٥٠]، و﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[٥١]، وإن لم يُكتبا في القرآن إلا مرّةً واحدةً لشبهها لها صورةً[٥٢].

٤٢) اختلف العلماء في هذا المعنى على ثلاثة أقوال: (الأول) أنها ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها. وهو قول مالك (الثاني) أنها آية من كل سورة، وهو قول عبد الله بن المبارك. (الثالث) قول الشافعيّ: هي آية من الفاتحة، وتردد قوله في سائر السور. ولا خلاف بينهم في أنّها آية من القرآن في سورة النمل، تفسير القرطبي (١/٩٢-٩٣). وينظر: الكشاف (١/١).

٤٣) (الكوفيين) في: ظ٢. والنص في: شرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص٣).

٤٤) هو: محمد بن إدريس، إمام المذهب الشافعيّ (ت٢٠٤هـ). طبقات الشافعية (١/٢٧٧)، والأعلام (٦/٢٦).

٤٥) (أنبنى) في: ظ١.

٤٦) النص من (فالجواب) إلى بداية النصّ من (فالجواب عن ذلك خطان لا يقاس عليهما) ساقط من ظ٢.

٤٧) هذا الكلام منقول من تفسير البيضاوي (١/٢)، وينظر: تفسير القرطبي (١/٩٩-١٠٠).

٤٨) مجمع البيان في تفسير القرآن (١/٤٢). وتفسير القرطبي (١/٩٩).

٤٩) ولي الخلافة بعد سليمان بن عبد الملك في سنة ٩٩ هجرية (ت ١٠١هـ).

ينظر: حلية الأولياء (٥/٢٥٣-٢٥٢). والأعلام (٥/٥٠)، وقوله في: الكشاف (١/٥)، وكتاب البسملة - المقدسي (ص ٥٦٩). وتفسير النسفي (١/١٧).

٥٠) هود - الآية/٤١.

٥١) النمل - الآية/٣٠.

٥٢) عزا الفرّاء سبب الحذف إلى وقوعها في موضع معروف لا يجهل القارئ معناه، ولا يحتاج إلى قراءته فاستحق الطرحَ تمشيًّا مع سنّة العرب في الإيجاز. معاني القرآن.

فإن قلتَ: فلِمَ حُذفت في (بسم الله) دونَ: (الرحمنِ الرحيمِ)، فالجوابُ عن ذلك خطّانِ لا يُقاس عليهما خطُّ المصحفِ وخطُّ العروضيينَ[٥٣]، واشتقاق الاسم من السموِّ، وهو العلوّ عند البصريينَ، ومن السمةِ عند الكوفيينَ، وهو العلامةُ، فوزنهُ على الأوّلِ (افْعٌ) محذوفَ اللام، وعلى الثاني (اعْلٌ) محذوفَ الفاءِ، واحتجَّ كلٌّ من أصحابِ المذهبينِ على ما ادّعاه ممّا يطولُ شرحُه[٥٤].

واختُلفَ هل الاسمُ عينُ المسمَّى أو غيرُه؟ وهي مسألة طويلة[٥٥] لا تحتملها هذه المقدّمةُ[٥٦]، لكن لا بأسَ بشيءٍ منها، فنقولُ: إنْ أُريدَ بالاسم اللفظُ المسمّى /٦٦أ/ لتألفه من أصواتٍ مقطّعةٍ غير قارّة، ويختلفُ باختلافِ الأممِ والأعصار. ويتعدّد تارةً ويتّخذُ أخرى، والمسمَّى لا يكونُ كذلكَ. وإنْ أُريد به ذاتُ الشيءِ، فهو المسمَّى، وإن[٥٧] لم يشتهرْ بهذا المعنى، وإنْ أُريدَ به الصفةُ انقسمَ عند الأشعريِّ[٥٨] انقسام الصفةِ عندَه إلى ما هو نفسُ المسمَّى كالوجودِ الخاصِّ[٥٩]، وإلى ما هو غيرهُ كالإيجادِ والإحياءِ. وإلى ما ليس هو، وإلى غيرهِ كالعلمِ والقدرةِ، أي فإنّهما زائدانِ على الذاتِ، وليسا غير الذاتِ، لأنّ المرادَ بالغيرِ ما ينفكُّ عن الذاتِ وهما لا ينفكّان.

وفيه سبع لغاتٍ[٦٠]: أُسِمٌ بضمّ الهمزة وكسرِها، وسِمٌ بضمّ السين وكسرِها، وسمي كرِضيً، وسمًا كفتىً، وسُمًّى كهُدًى، وقيلَ: عشرُ لغاتٍ: اسمٌ وسمٌ وسما بتثليث أوّلِها، وسَما بالفتحِ والمدِّ، ونَظَمَها بعضُهم فقال:

سـمٌ وسمـا بتثليـث أوّلٍ[٦١] لهنَّ سماءٌ عاشرٌ ثُمَّ تنجلي[٦٢]

فإن قيلَ: هلاَّ ابتُدِئَ بالله، لا باسم الله. فالجوابُ عن ذلك أنّ التبرُّكَ والاستعانةَ بذكر اسمِه، وللفرق بين اليمين والتيمُّن[٦٣].

---

٥٣) تفسير القرآن – الخطيب الشربيني (٦/١). وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٤).

٥٤) (ذكره) في ظ: ٢، وقد أشبع القضية بحثاً أبو البركات الأنباريّ في كتابه: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين – المسألة الأولى (١/٦-١٦). وينظر القرطبي (١/١٠١).

٥٥) (طويلة الذيل) في ظ: ٢.

٥٦) ينظر في تفصيل هذه المسألة: تفسير الطبري (١/٨٠-٨١). وكتاب البسملة – المقدسي (ص ٥٨٥-٦٤٣). وتفسير القرطبي (١/١٠٢-١٠٣). وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٣).

٥٧) (إن) ساقطة من ظ: ٢.

٥٨) هو: عليّ بن إسماعيل بن إسحاق اليماني البصري أبو الحسن. متكلم. مشارك في بعض العلوم. تُنسَب إليه الطائفة الأشعرية. من تصانيفه: الفصول في الردّ على الملحدين (٣٣٠هـ). شذرات الذهب (٢/٣٠٣-٣٠٥). ومعجم المؤلفين (٧/٣٥). والنص في: تفسير البيضاوي (١/٣). وينظر: كتاب البسملة – المقدسي (ص ٥٨٩).

٥٩) (كالواجد والقديم) في ظ: ٢.

٦٠) ذكر أبو البركات الأنباريّ في: الإنصاف(١/٦-١٦). والعكبريّ في: إملاء ما منّ به الرحمن(١/١٠٤) خمس لغات للاسم.

٦١) (أولا) في ظ: ١.

٦٢) (تمت انجلا) في: ظ١. ظ ٢، والصواب ما أثبتناه.

٦٣) (اليمن) في: ظ١.

والله علمٌ للذاتِ الواجبةِ الوجودِ لم يُسَمَّ به سواه، تسمَّ به قبل أنْ يُسَمَّى، وأنزلَه على آدمَ من جملة الأسماءِ، قال الله[٦٤]: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[٦٥]؛ أيْ: هل تعلمُ أحداً سُمِّيَ أو يسمَّى الله غيرَ اللهِ تعالى؛ ولأجلِ ذلك قال سيبويه[٦٦]: إنّه أعرفُ المعارفِ.

واللهُ أصلُه الإلهُ، قال الشاعرُ[٦٧]:

مَعَاذَ الإلـهِ أنْ تكــونَ كظبيــةٍ

ونظيرُه الناسُ، أصلهُ الأناسُ، قال الشاعر[٦٨]:

إنَّ المنايا يَطَّلِعْنَ على الأُناس الآمنينا

حذف الهمزةُ وعُوِّضَ عنها الألفُ واللامُ.

والإلهُ /٦٦ب/ في الأصل يقعُ على كلِّ معبودٍ بحقٍّ أو باطلٍ ثمّ غُلِّبَ على المعبودِ بحقٍّ. كما أنّ النجمَ اسمٌ لكلِّ كوكبٍ ثمّ غُلِّبَ على الثُّريّا[٦٩]، وكذلك السنّةُ[٧٠] على عامِ القحطِ، والبيتُ اسمٌ على الكعبةِ، والكتابُ على كتاب سيبويه، وهو اسمٌ لا صفةٌ، ألا ترى أنك تصِفه ولا تصفُ به، لا تقولُ[٧١]: شيءٌ إلهٌ، كما لا تقولُ شيءٌ رجلٌ، وتقولُ: إلهٌ واحدٌ. كما تقولُ: رجلٌ كريمٌ، وأيضاً فإنَّ صفاته تعالى لا بدَّ لها من موصوفٍ تجري عليه، فلو جُعِلت كلُّها صفاتٍ بقيت غيرَ جاريةٍ على اسمٍ بها، وهذا مُحالٌ.

والله هلْ مشتقٌّ أو مرتجَلٌ؟ فيه خلافٌ[٧٢]. قالَ بعضُهم: الصوابُ أنّه أصلٌ بنفسه غيرُ مأخوذٍ من شيءٍ، بلْ وضِع عَلَماً ابتداءً، فكما أنَّ ذاتَه لا يحيطُ بها شيءٌ ولا ترجعُ إلى شيءٍ، وكذلك اسمُه تعالى هو، وهذا هو التحقيق.

---

٦٤) (قال تعالى) في: ظ٢.

٦٥) مريم - الآية/٦٥.

٦٦) لم نجد قوله في: الكتاب، وهو: عمرو بن عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ). ينظر: إنباء الرواة (٢/٣٤٦). ومعجم المؤلفين (٨/١٠). (١٣/٤٠٩).

٦٧) (الشاعر) ساقطة من: ظ٢. والقائل هو البعيث بن حُريث في: شرح حماسة أبي تمام - المرزوقيّ (١/٣٧٨) رقم المقطوعة (١٣٠). وعجز البيت: ❖ ولا دُمية ولا عقيلةِ ربربِ❖.

٦٨) هو: ذو جَدَن الحميري في الأمالي الشجرية (١/١٨٨)، ولسان العرب ÷ (٦/١١). وبلا عزو في الكشاف(١/٥). وكتاب البسملة - المقدسي (ص ٦٥٩).

٦٩) الثريّا: نجم معروف، سمّيت بذلك لغزارة نوئها. وقيل: لكثرة كواكبها مع صغر مَرْآتها. لسان العرب (١٤/١١٢).

٧٠) (على السنة) في ظ٢. ويقال: أصابتهم السنة: أي: القحط والجدب. لسان العرب (٢/٤٧).

٧١) (لا تقل) في: ظ٢.

٧٢) ينظر في تفصيل ذلك: الوسيط في تفسير القرآن المجيد (ص٦٢-٦٥)، والكشاف (١/٦). ونتائج الفكر (ص٥٢-٥٣)، وتفسير الرازي (١/١٨)، وشرح المفصل (١/٣). وكتاب البسملة - المقدسي(٦٥٣-٦٦٠، ٦٧٨). وتفسير القرطبي (١/١٠٢-١٠٣)، وتفسير ابن كثير (١/٢٠)، وتفسير النسفي (١/١٨).

وهو عربيٌّ عندَ الأكثرِ[72]، وزعمَ البلخيُّ[74] من المعتزلةِ أنّه مُعَرَّبٌ، فقيل[75]: عبريٌّ[76]. وقيل: سُريانيٌّ[77]، وهو اسمُ اللهِ تعالى الأعظمُ عند المحقّقين[78]. قال البندنيجي[79]:

وعليه أكثرُ أهلِ العلمِ، واختار النوويّ[80] تبعاً لجماعةٍ أنّه الحيُّ القيومُ، قال: ولذلك لم يُذكَرْ في القرآنِ إلاّ قليلاً في ثلاثةِ مواضعَ: البقرةِ، وآلِ عمرانَ، وطه[81]، أي: بخلافِ الجلالةِ فإنّها ذُكِرَت في القرآنِ في ألفين وثلاثمائة وثلاثين موضعاً، وقيل: بدل ثلاثين (ستين)، وقيل: بدل[82] ثلاثمائة (خمسمائة).

فائدة: لام الجلالة مفخمة أي مغلظة حيثُ لم تلِ كسرةً[83].

والرحمن الرحيم[84] اسمانِ عربيان[85] بُنيا للمبالغة مِن مصدر[86] رَحِمَ بتنزيلِه منزلةَ اللازمِ أو بجعله لازماً، ونقلِه إلى باب فعُلَ /٦٧ب/ بالضمّ، والرحمةُ لغةً رقّةُ القلبِ، وانعطافُه يقتضي الميلَ، وحقيقتُها مستحيلةٌ في حقّه تعالى، ولكنَّ أسماءَ اللهِ تعالى إنّما تؤخَذ باعتبارِ الغاياتِ التي هي أفعالٌ دونَ المبادئِ التي تكونُ انفعالاتٍ، فرحمةُ الله تعالى إرادتُه إيصالَ الفضلِ والإحسانِ أو نفسَ إيصالِ ذلك، فهي من صفات الذاتِ على الأوّلِ، ومن صفات الفعلِ على الثاني.

---

٧٣) كتاب البسملة - المقدسي (٦٥٩).

٧٤) (البلخي) ساقطة من: ظ١، وهو: عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفيّ أبو القاسم، من متكلمي المعتزلة البغداديين، تنسب إليه الطائفة الكعبية، له تفسير في اثني عشر مجلداً (ت٣١٩هـ). ينظر: طبقات المفسرين (٢/٢٢٩).

٧٥) (فقال) في: ظ١.

٧٦) (عربي) ساقطة من: ظ١، ونقل عن بعضهم أنّ اسم الله تعالى عبراني لا عربي، وهو ضعيف. ينظر: تفسير ابن كثير (٣١/١).

٧٧) كتاب البسملة - المقدسي (ص٦٥٣، ٦٥٩)، وتفسير البيضاوي(١/٣)، وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص٤).

٧٨) معاني القرآن وإعرابه(١٥٢/٥)، وكتاب البسملة -المقدسي (ص ٦٤٥)، وتفسير القرطبي(١٠٢/١).

٧٩) هناك أكثر من واحد عرف بهذا اللقب، منهم اليمان بن أبي اليمان صاحب كتاب التقفية الذي لقي ابن السكيت وغيره، والحسن بن عبد الله الشافعيّ (ت ٤٢٥هـ)، ومحمد بن هبة الله بن ثابت (ت٤٩٥هـ). ينظر: الفهرست (ص٩٠)، ومعجم المؤلفين (٢٣٨/٣) (٨٩/١٢).

٨٠) هو: يحيى بن شرف بن مريّ الدمشقيّ أبو زكريّا محيي الدين، فقيه، محدّث، حافظ، لغوي (ت ٦٧٧هـ). ينظر: طبقات الشافعية(١٦٧/٥-١٦٨)، و معجم المؤلفين (٢٠٢/١٣).

٨١) الآيات ٢٢٥، ٢، ١١١ على التوالي.

٨٢) (بدل) ساقطة من: ظ١.

٨٣) ذكر الزمخشري في: الكشاف (٦/١) نقلاً عن الزجّاج أن تفخيم لام الجلالة سُنّةٌ، وينظر: كتاب البسملة- المقدسي (ص٦٥٠).

٨٤) النص من هنا إلى قوله (كما قطع وقطّع) في: شرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص٤-٥).

٨٥) نقل القرطبي في تفسيره (١/ ١٠٤) عن المبرد، وثعلب: أن (الرحمن) اسم عبراني، وأن (الرحيم) عربي، ولهذا جمع بينهما، وينظر: كتاب البسملة- المقدسي (٦٦٧)، وتفسير ابن كثير (٣١/١).

٨٦) (مصدر) ساقطة من: ظ١.

فإن قيلَ: لم قُدِّمَ اللهُ تعالى على الرحمنِ الرحيمِ؟ فالجواب عن ذلك أنّه اسمُ ذاتٍ، وهما اسما صفاتٍ، والذاتُ مقدَّمةٌ على الصفةِ. فإنْ قيلَ: لِمَ قُدِّمَ الرحمنُ على[87] الرحيمِ، فالجوابُ عن ذلك أنّه خاصٌّ إذْ لا يقالُ لغيرِ اللهِ تعالى بخلافِ الرحيمِ، والخاصُّ مقدَّمٌ على العامِّ لأنّه أبلغُ من الرحيمِ، فإنّ زيادةَ البناءِ تدلُّ على زيادةِ المعنى؛ كما في: قَطَعَ وقَطَّعَ، وكُبَار وكُبَّار[88]. ولكنْ[89] نُقِضَ بحَذِرٍ فإنّه أبلغُ من حاذرٍ. وأُجيبَ عن ذلك بأجوبةٍ منها:

إنّ ذلك أكثريٌّ لا كليٌّ، ومنها أنه لا ينافي أن يقعَ في الأنقصِ زيادةُ معنىً لسببٍ آخرَ كالإلحاقِ بالأمورِ الجليلةِ مثلِ: شَرِهٍ، ونَهِمٍ، ومنها أنَّ الكلام فيما إذا كان المتلاقيان في الاشتقاق متحدي النوع في المعنى كغرثٍ وغرثانَ، وفَرِحٍ وفَرْحانَ، لا كحَذِرٍ وحاذرٍ لاختلافهما، إذ الأوّلُ صفةٌ مشبّةٌ، والثاني اسمُ فاعلٍ، فهما نوعانِ مختلفانِ.

فإنْ قيل[90]: إنّ تقدُّمَ الرحمنِ على الرحيمِ مخالفٌ للعادةِ من تقديم غيرِ الأبلغِ ليترقّى منه إلى الأبلغِ، كقولهم: عالمٌ نِحْرِيرٌ[91]، وشجاعٌ باسلٌ، وجوادٌ فيّاضٌ، فالجوابُ /169أ/ عن ذلك أن الرحمن كالمتبوع ذلك أنَّ الرحمنَ كالمتبوعِ لتناولِ أصولِ[92] النِّعَمِ وجلائِلِها وعظائمِها. والرحيمُ كالتابعِ والتتمة والرديفِ لتناولِهِ ما دقَّ منها ولطُفَ[93]، فليس من باب الترقّي بل من باب التتميمِ[94]، والتكميلِ. فقدَّمَ ما يدلُّ على جلائلِ النِّعَمِ، لأنّه المقصودُ الأعظمُ، ثم ذكرَ ما يدلُّ على دقائقِها لئلا يُتَوَهَّمَ أنّها غيرُ ملتفَتٍ[95] إليها فلا تُسألُ ولا تعطى، وللمحافظة على رؤوس الآي. فهذا كلُّه مبنيٌّ على أنَّ الرحمنَ صفة، وهو كذلك في الأصل لكنّه صار علماً بالغلبةِ. فقد قال البيضاوي[96]: إنّه وصفٌ في أصله، لكنّه لمّا غَلَبَ عليه بحيث لا يستعملَ في غيرِه وصارَ كالعَلَمِ

---

87) (عن): في ظ1.

88) تفسير البيضاوي(1/3).

89) (ولكن) ساقطة من: ظ1.

90) القول في: شرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص5).

91) النحرير: الحاذق الماهر العاقل المجرِّب. ينظر: لسان العرب (5/117).

92) (أوصول) ساقطة من: ظ2.

93) هذا اختيار الزمخشريّ، ينظر: الكشاف(1/7). وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص5).

94) (التعميم) في: ظ1. والترقي من الأدنى إلى الأعلى... ومن هذا النوع تأخير الأبلغ وقد خُرِّج عليه تقديم الرحمن على الرحيم والتتميم هو أن يُؤتى في كلام لا يوهم غير المراد بفضلة تفيد نكتة. والتكميل هو أن يُؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفع ذلك الوهم. ينظر: الإتقان في علوم القرآن (3/35، 181).

95) (مكتف) في: ظ2.

96) في تفسيره المعروف بأنوار التنزيل وأسرار التأويل(1/2). وهو: عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازيّ الشافعي أبو سعيد ناصر الدين، عالم بالفقه والتفسير والعربية والمنطق والحديث (ت685هـ). ينظر: تطبيقات المفسرين (1/248-249). ومعجم المؤلفين(6/97-98).

مثل: والصَّعقِ[٩٧]. أجري مجراه في إجراء الأوصافِ عليه وامتناعِ الوصف به وعدم تطرُّقِ احتمالِ الشركةِ إليه[٩٨].

أما على قولِ ابن هشامٍ[٩٩]: الحقُّ قول الأعلم[١٠٠]، وابن مالك[١٠١]: إنه ليس بصفةٍ بل علمٌ فلا يأتي ما قيلَ، ويظهر أثرُ الخلافِ في الإعرابِ وعامله[١٠٢]، فعلى الأوّلِ هما نعتانِ لله تعالى، والجارُّ للتابعِ في غيرِ البدلِ ما جرَّ المتبوع لا[١٠٣] التبعيةُ على المعتمدِ[١٠٤].

وعلى[١٠٥] الثاني الرحمنُ بدلٌ من اللهِ تعالى والجارُّ للبدلِ[١٠٦] عاملٌ محذوفٌ مماثلٌ لعاملِ المتبوعِ؛ لأنّ البدلَ على نيةِ تكرارِ العاملِ على الراجح، والرحيمُ نعتٌ للرحمنِ لا لله تعالى. إذ لا يتقدّمُ البدلُ على النعتِ هكذا قيل، والأولى في مثلِ هذا أنّ النعتَ عطفُ بيانٍ، وهو[١٠٧] هنا على سبيل المدحِ؛ كما في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾[١٠٨]، ويتحاشى عن ذكرِ البدلِ لأنّه[١٠٩] المقصودُ بالحكمِ، والمبدلُ منه إنّما يذكَرُ توطئةً للبدلِ وفي نية الطرحِ غالباً والمقام يأباه/٨٦ب/.

وهل الرحمنُ مصروفٌ أو لا؟ قولان؛ أرجحُهما أنّه ممنوعٌ من[١١٠] الصرفِ إلحاقاً له بما هو الغالبُ من

---

٩٧) الصعق في الأصل صفة تقع على من أصابه الصَّعَقُ، ولكنّه غُلِّبَ عليه حتّى صار علماً بمنزلة زيدٍ وعمرو، ينظر: الكتاب (٢/١٠٠).

٩٨) (إليه) ساقطة من: ظ١.

٩٩) لم نجده في: أوضح المسالك ولا في شرح الشذور والقطر. وما ورد في: شرحه لجمل الزجاجي (ص ٨٤) يخالف ما نقله عنه الخطيب هنا. وابن هشام هو: عبد الله بن يوسف الأنصاري (ت ٦٧١هـ). ينظر: بغية الوعاة (٢/٦٨)، ومعجم المؤلفين (٦/١٦٣).

١٠٠) هو: يوسف بن سليمان بن عيسى الأندلسيّ أبو الحجاج. المعروف بالأعلم الشنتمريّ، أديب، نحوي، له شرح لحماسة أبي تمام والجمل (ت٤٤٦هـ)، ينظر: بغية الوعاة (٢/ ٣٥٦). ومعجم المؤلفين (١٣/٣٠٢). ونقل قوله أبو حيان في: البحر المحيط (١/٦).

١٠١) هو: محمد بن عبد الله الطائيّ (ت٦٧٢هـ). ينظر: بغية الوعاة (١/ ١٣٠). ومعجم المؤلفين (١٠/٢٣٤).

١٠٢) (وحاصله) في: ظ٢.

١٠٣) (للتبعية) في: ظ٢.

١٠٤) (المعمد) في: ظ١. و(العقد) في: ظ٢. والصواب ما أثبتناه.

١٠٥) (على) ساقطة من: ظ١.

١٠٦) (البدل) في: ظ١.

١٠٧) (إذ لا يتقدم البدل...وهو) ساقطة من: ظ١.

١٠٨) المائدة - الآية/٩٧.

١٠٩) (لانّ) في: ظ١.

١١٠) (من) ساقطة من: ظ١.

نظائره في الزيادةِ والوصف[111]. والثاني: أنه مصروفٌ لأنّه ليسَ يُؤنَّثُ[112] على فَعلى.

فوائد:

الأولى: الوقفُ على اللهِ قبيحٌ للفصلِ بينَ التابعِ والمتبوعِ، وعلى **الرحمنِ** كذلك. وقيل: كافٍ وعلى **الرحيمِ** تامٌ[113].

الثانيةُ: عددُ حروفِ البسملةِ الرسميةِ تسعةَ عشرَ حرفاً. وعددُ ملائكةِ خزَنةِ النارِ عليها تسعةَ عشرَ. وقال ابن مسعود[114]: من أرادَ أن يُنجِّيَه الله تعالى من الزبانيةِ التسعةَ عشرَ فليقلها ليجعل الله له بكلِّ حرفٍ منها جُنَّةً من واحدٍ[115].

الثالثةُ: قال النسفيُّ[116] في تفسيره: قيل الكتبُ المنزَّلةُ من السماءِ إلى الدنيا مئةٌ وأربعةٌ، صحفُ شيثَ ستون. وصحفُ إبراهيمَ ثلاثون، وصحفُ موسى قبلَ التوارةِ عشرٌ[117]، والتوراةُ والإنجيلُ والزبورُ والفُرقانُ ومعاني كلِّ الكتبِ مجموعةٌ في القرآنِ، ومعاني كلِّ[118] القرآن مجموعةٌ في الفاتحة/ ومعاني كلِّ[119] الفاتحة مجموعة في البسملةِ. ومعاني البسملةِ مجموعةٌ في بائها، ومعناها: بي كانَ ما كانَ، وبي يكونُ ما يكونُ، زاد بعضهم: ومعاني الباءِ في نقطتِها[120].

وأمّا الحمدلة. فالحمدُ[121] اللفظيُّ لغةً الثناءُ باللسانِ على الجميلِ الاختياريِّ على جهةِ التبجيلِ سواءٌ تعلَّقَ بالفضائلِ وهي: النِّعمُ القاصرةُ، أم بالفواصلِ وهي: النِّعمُ المتعديةُ.

---

111) (والوصف) في: ظ١، وينظر في منعه من الصرف: الكشاف (١/٧-٨). وكتاب البسملة - المقدسي (ص٦٨١)، وتفسير النسفي (١/١٩).

112) (مؤنث) في:ظ١.

113) الوقف القبيح هو الوقف على لفظ غير مفيد لعدم تمام الكلام، وقد تعلّق ما بعده بما قبله لفظاً ومعنى. والوقف الكافي هو الوقف على كلمة لم يتعلّق ما بعدها بها ولا بما قبلها لفظاً بل معنى فقط. والتام هو الوقف على كلمة لم يتعلق ما بعدها بها ولا بما قبلها لا لفظاً ولا معنًى. ينظر: الإتقان في علوم القرآن (١/٢٣٠).

114) هو: عبد الله بن غافل الهذليّ، من كبار علماء الصحابة. توفي بالمدينة سنة (٣٢هـ)، أو ما بعدها. ينظر: تقريب التهذيب: (ص٣٢٣) رقم الترجمة (٣٦١٣). والأعلام (٤/١٣٧). والنص في: تفسير ابن كثير (١/٢٣).

115) (واحدة) في:ظ٢.

116) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفيّ أبو البركات حافظ الدين، فقيه، أصوليّ، مفسّر، متكلّم (ت٧٠١هـ). ينظر: الدرر الكامنة (٢/٢٤٧). ومعجم المؤلفين (٦/٣٢). ولم نجد النص في تفسيره المسمى بمدارك التنزيل.

117) (عشرة) في: ظ٢.

118) (كل) ساقطة من: ظ١.

119) (كل) ساقطة من: ظ١.

120) ينظر: تفسير القرطبي (١/١٠٧).

121) (فالحمد) ساقطة من: ظ٢.

وسواءٌ كان في مقابلةِ نعمةٍ أم لا، فدخلَ في الثناءِ الحمدُ وغيرُه، وخرجَ باللسان الثناءُ بغيرِه، كالحمدِ النفسيّ، وبالجميل الثناءُ باللسانِ على غيرِ الجميلِ إنْ قلنا برأي /٦٩أ/ ابن عبدِ السلام[١٢٢] إنّ الثناءَ حقيقةٌ في الخيرِ والشرِّ، وإنْ قلنا برأي الجمهورِ إنّه حقيقةٌ في الخيرِ فقط، ففائدةُ ذكرِه تحقيق الماهيةِ، كما هو الأصلُ في ذكرِ قيودِ الشيءِ وإنّ الاحترازَ على خلافِه، أو لدفع توهُّمِ إرادةِ الجمعِ بينَ الحقيقة والمجازِ عند من يجوّزه كإمامنا الشافعيِّ -رضي الله عنه- وبالاختيار المدح. فإنّه يعُمُّ[١٢٣] الاختياري وغيره، تقولُ: حَمَدتُ زيداً ومدحتُه على كرمِه وعلمِه. لا حَمَدْتُه على رشاقةِ قدِّه، ولا حَمَدْتُ اللؤلؤةَ على حُسنِها، بل مدحتها.

فإن قيل: إنه لا[١٢٤] يلزمُ على التقييدِ بالاختياريّ ألاّ يكونَ وصفُه تعالى بصفاتِه الذاتيةِ حمداً له، وليس كذلك، فالجوابُ عن ذلك أنّه ثناءٌ لأنّها بمنزلةِ أفعالِه الاختياريّةِ[١٢٥] يستقلُّ بها فاعلُها لكفايةِ[١٢٦] ذاتِه تعالى فيها، ولأنّها مبدأُ الأفعالِ الاختياريّةِ[١٢٧]، فأطلقَ الاختياريَّ على ما يعمُّها تغليباً.

قال بعضُهم: وحينئذٍ يزادُ بعدَ الاختياريِّ بالذاتِ أو بالواسطةِ وعلى جهةِ التبجيلِ، أي: التعظيمِ، مخرجٌ لما كانَ على جهةِ الاستهزاءِ والسخريةِ، نحوَ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[١٢٨]، ومتناولٌ للظاهرِ والباطنِ، إذْ لو تجرَّدَ الثناءُ على الجميلِ عن[١٢٩] مطابقةِ الاعتقادِ أو مخالفةِ الأفعالِ[١٣٠] الجوارحِ لم يكنْ حمداً بل تهكُّمٌ أو تلميحٌ، وهذا لا يقتضي دخولَ الجنَانِ والأركانِ في التعريفِ؛ لأنّ المطابقةَ وعدمَ المخالفةِ اعتُبرا فيه شرطاً لا شطراً.

وعرفاً[١٣١]: فعلٌ[١٣٢] يُنبئُ عن تعظيمِ المنعِمِ من حيثُ إنّه منعمٌ على الجامدِ وغيرِه، /٦٩ب/ وسواءٌ أكان ذكراً باللسانِ أم اعتقاداً ومحبّةً بالجَنانِ أم عملاً وخدمةً[١٣٣] بالأركانِ، كما قيلَ[١٣٤]:

---

١٢٢) هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلميّ الدمشقيّ عز الدين، الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، له: التفسير الكبير، وقواعد الشريعة. ومسائل الطريقة (ت٦٦٠هـ)، ينظر: طبقات الشافعية (٥/ ٨٠-١٠٧). والأعلام (٤/ ٢١، ورأيه في: شرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص٦).

١٢٣) (وبالاختيار المدح فإنه يعمّ) ساقطة من: ظ١.

١٢٤) (لا) ساقطة من : ظ٢.

١٢٥) (أفعال اختيارية) في: ظ٢.

١٢٦) (كفاية) في: ظ٢.

١٢٧) (أفعال اختيارية) في: ظ٢.

١٢٨) الدخان - الآية/٤٩.

١٢٩) (عن) ساقطة من:ظ٢.

١٣٠) (خالفه أفعال) في: ظ٢.

١٣١) (وعرفاً) ساقطة من:ظ١.

١٣٢) (أو فعل) في: ظ١.

١٣٣) ساقطة من:ظ١.

١٣٤) لم نعرف القائل، والبيت في: الكشاف(١/ ٨)، وتفسير البيضاوي (١/ ٣). وتفسير النسفي (١/ ١٩)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٣).

أفادتكمُ النَّعْماءُ منّي ثلاثةً ... يدي ولساني والضَّميرَ المُحَجَّبا

وأما الشكرُ لغةً، فهو هذا الحمدُ وصرفُ العبدِ لجميعِ ما أنعمَ اللهُ تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[١٣٥].

وقد نُقِلَ عن القاضي أبي الطيِّب[١٣٦] أنّه عاش مئةً وستينَ سنةً، ولم يختلَّ عضوٌ من أعضائه، فقيل له في ذلك، فقال:لم أعصِ اللهَ بعضوٍ منها، ونُقِلَ عن ابن الصلاح[١٣٧] أنّه قال: لم أرتكبْ صغيرة منذُ خُلِقْتُ، جعلنا الله من الشاكرينَ له بمحمّدٍ وآلهِ.

والمدحُ لغةً: الثناء باللسان على الجميلِ مطلقاً على جهةِ التعظيمِ، وعُرْفاً: ما يدلُّ على اختصاص الممدوحِ بنوعٍ من الفضائلِ، فبينَ الحمدِ والشكرِ اللغويّين عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، وبين الحمدِ والمدحِ اللغويّين[١٣٨] عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، والشكرُ عُرْفاً أخصُّ من الحمدِ والمدحِ والشكرِ لغةً، وبين الحمدين عمومٌ من وجهٍ، فموردُ الحمدِ والمدحِ اللغويّينِ اللسانُ وحدهُ ومتعلّقُهما النعمةُ وغيرُها، وموردُ الشكرِ اللسانُ وغيرهُ ومتعلقه النعمةُ وحدَها، فهو أعمُّ مورداً وأخصُّ متعلّقاً وهما بالعكس، ومن ثَمَّ تحقَّقَ تصادُقهما فقط[١٣٩] في[١٤٠] الثناءِ باللسان في مقابلةِ الإحسانِ وتفارُقُهما[١٤١] في صدقِهما فقط على الثناء باللسانِ على العلمِ والشجاعةِ وصدقِه فقط على الثناء بالجَنان على الإحسانِ[١٤٢].

ولامُ اللهِ: للمُلْكِ /١٧٠أ/ أو الاستحقاق أو الاختصاص، وقيل: للتعليل، والأولى أنّها للاختصاصِ بالمعنى الأعمِّ الصادقِ بالمُلْكِ وبالاستحقاقِ لا بالمعنى الأخصِّ المقابلِ لهما.

وعلى كلٍّ فهي متعلِّقةٌ بمحذوفٍ هو الخبرُ حقيقةً. وأُتيَ باسم الذات المستحقِّ لجميعِ المحامد، ولم يقل: الحمدُ للخالق، أو للرازقِ أو نحو ذلك، لئلا يُتَوهّمَ اختصاصُ[١٤٣] استحقاقِ الحمدِ بوصفٍ دونَ وصفٍ.

---

١٣٥) سبأ - الآية/١٣.

١٣٦) هو: محمد بن الطيّب بن محمد الباقلاّني أبو بكر، متكلّم على مذهب الأشعريّ، له: إعجاز القرآن، وتمهيد الأوائل (ت٤٠٣هـ). ينظر: شذرات الذهب (١٦٨/٣-١٧٠)، وفيه إنه كان ورعاً، لم تُحفظ عنه زلةٌ ولا نقيصةٌ. ومعجم المؤلفين(١٠٩/١٠).

١٣٧) هو: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكرديّ الموصلي الشافعي تقي الدين، المعروف بابن الصلاح. محدّث، مفسّر، فقيه، أصوليّ، نحويّ، من تصانيفه: علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ). ينظر: شذرات الذهب (٢٢١/٥-٢٢٢). ومعجم المؤلفين(٢٥٧/٦).

١٣٨) النص (خصوص... والمدح اللغويين) ساقط من:ظ٢.

١٣٩) (فقط) ساقطة من: ظ١.

١٤٠) (على) في: ظ٢.

١٤١) (في مقابلة الإحسان وتفارقهما) ساقط من:ظ٢.

١٤٢) ينظر: في وجوه الاختلاف في استعمالات الحمد والمدح والشكر: الكشاف: (٨/١-١٠)، وتفسير الرازي (٢٢٣/١-٢٣٣)، وتفسير البيضاوي (٣/١)، ولسان العرب (١٥٥/٣-١٥٧)، ٤٢٣/٤-٤٢٤، وتفسير ابن كثير (٣٣/١-٣٥)، وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (٦-٩).

١٤٣) (الاختصاص) في: ظ١.

وجملةُ (الحمدُ للهِ) خبريّةٌ لفظاً إنشائيّةٌ معنًى لحصولِ الحمدِ بالتكلُّمِ بها مع الإذعانِ لمدلولِها، ويجوزُ أنْ تكونَ موضوعةً شرعاً للإنشاءِ[144]، وقيل: خبريةٌ لفظاً ومعنًى، قال بعضُهم: وهو التحقيقُ إذْ ليسَ معنى كونِها إنشائيّةً لأنّها[145] جملةُ إنشاءِ الحامدِ - الثناءَ بها؛ أي: إلى ربِّه. وذلك لا ينافي كونَها خبريّةً معنًى.

والحمد مختصٌّ باللهِ كما أفاد به الجملةُ الاسمية، سواءٌ جُعِلت لامُ التعريفِ فيه للاستغراقِ كما عليه الجمهورُ وهو ظاهر، أم للجنسِ كما عليه الزمخشريُّ[146] لأنّ لامَ اللهِ للاختصاصِ فلا فردَ منه لغيرِه، أم للعهدِ كالتي في قوله تعالى: ﴿**إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ**﴾[147]، كما نقله ابنُ عبد السلام[148]، وأجازه الواحديُّ[149] على معنى أنّ الحمدَ الذي حمَدَ اللهُ به نفسَه وحمَده به أنبياؤه وأولياؤه مختصٌّ به.

والعبرةُ بحمدِ من ذكر فلا فرد[150] منه لغيره، وزاد بعضُهم: أو للكمال؛ كما أفاده سيبويه[151] في[152] الداخلةِ على الصفات **كالرحمنِ الرحيمِ**، وأولى ذلك الجنسُ، لأنّه الأصلُ لاستفادتِه من جوهرِ اللفظِ، ولتبادره منه عندَ الإطلاقِ بلا قرينةٍ.

/٧٠ب/ وأعلمْ: أنّ ضدَّ الحمدِ الذمُّ، وضد الشكرِ الكفرانُ، وضدَّ المدحِ الهجو، وضدَّ الثناءِ النثاءُ بتقديم النونِ على الثاءِ، يقال: أثنى عليه إذ ذكرَه بخيرٍ، وأنثى عليه إذا ذكرَه بسوءٍ.

فإن قيل: لِمَ قُدِّمَ البسملةُ على الحمدلةِ؟ فالجوابُ عن ذلك أنهم فعلوا ذلك اقتداء بالكتابِ العزيزِ وللإجماعِ ولحديثِ (كل أمرٍ ذي بالٍ - أيْ: حالٍ يُهتَمُّ به - لا يُبتدأ فيه ببسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ فهو أبترٌ)[153]، أيْ: ناقص غيرُ تامٍّ فيكونُ قليلَ البركةِ، وفي روايةٍ رواها أبو داود بالحمدلة[154]، فإنْ قيل: قد

---

١٤٤) (للأشياء) في: ظ١.

١٤٥) (إلا أنّها) في: ظ١.

١٤٦) الكشاف(١/١٠)، وهو: محمود بن عمر بن محمد الخوارزميّ جار الله أبو القاسم، مفسّر، محدّث، متكلم، نحوي، بيانيّ، أديب (ت٥٣٧هـ). ينظر: بغية الوعاة (٢/٢٧٩)، ومعجم المؤلفين (٣/٢٦٥).

١٤٧) التوبة - الآية/٤٠.

١٤٨) هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلميّ الدمشقيّ عز الدين. المقلب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ مرتبة الاجتهاد، له: التفسير الكبير، وقواعد الشريعة. (ت٦٦٠هـ)، ينظر: طبقات الشافعية (٥/٨٠-١٠٧). ورأيه في كتابه: فوائد مشكل القرآن (ص ٤٠-٤١).

١٤٩) هو: عليّ بن أحمد الواحديّ النيسابوري، لغوي، فقيه. شاعر، إخباري. من تصانيفه: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، وشرح ديوان المتنبيّ (ت٤٦٨هـ)، ينظر: معجم الأدباء (١٢/٢٥٧-٢٧٠)، ومعجم المؤلفين (٧/٢٦)، (١٣/٤٠٦).

١٥٠) (للإفراد) في: ظ١.

١٥١) لم نجده في: كتابه.

١٥٢) (في) ساقطة من: ٢.

حصل التعارضُ بهذه الرواية[155] فإنّه إذا[156] بدا بالبسملة فاته الابتداءُ بالحمدلةِ، وكذا عكسُه، فالجوابُ عن ذلك أنه لا تعارُضَ لأمورٍ؛ منها:

- أنَّ الابتداءَ ليس حقيقياً بل أمرٌ عرفيٌّ يُعتبَر ممتدًّا من الأخذِ في التأليفِ إلى حين الشروعِ في المقصودِ، والكتبُ المصنَّفةُ في المقصودِ، فالكتابُ العزيزُ مبدأه الفاتحةُ بكمالها كما يُشعر تسميتها بذلك، والكتب المصنَّفةُ مبدأها الخطبةُ التي هي البسملةُ والحمدلةُ والتشهد والصلاة والسلام حيث تضمّنتها[157].

- ومنها أن البسملةَ والحمدلةَ[158] بمنزلةِ الشيءِ الواحد الذي هو فاتحةُ الكلامِ.

- ومنها أنّ الابتداءَ حقيقيٌّ وإضافيٌّ، والمرادُ بذلك ما يعمُّهما، فالحقيقيُّ حصلَ بالبسملةِ والإضافيُّ حصل[159] بالحمدلة بالإضافةِ إلى ما بعده، بل قد وردَ في رواية ثالثةٍ رواها الإمامُ أحمد[160]-رضي الله عنه- (لا يُبتدَأ فيه بذكرِ الله) وكلٌّ منها ذكر له تعالى، فخصوص أحدِهما ليس مراداً لكنْ قُدِّمت البسملة لِمَا تقدَّم، ولأنّ القصدَ بالحمدلةِ الثناءُ على الله تعالى بأي لفظٍ كان /171أ/، وهي من أبلغِه، ففي الابتداءِ بهما جمْع بين الرواياتِ، وينبغي لكلِّ أحدٍ أنْ يُكثِر من حمدِ الله وشكره، ففي ذلك صلاحُه [وبرّه][161]، فإنّ من حمدَ اللهِ تعالى وشكرَه زاده[162]، من فضله لقوله: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾[163]، فمن وفّقه اللهُ لشكره وجبَ عليه شكرانِ، إذْ وفَّقه لشكره، ومن ثمَّ قال إمامُنا الشافعيُّ -رضي الله عنه- [في خطبة]: (الحمد للهِ الذي لا يؤدِّي شكرَ نعمةٍ من نعمِهِ إلاّ بنعمةٍ منه تُوجِبُ على مؤدِّي ماضي نعمهِ

153) تفسير البيضاوي(1/2)، وطبقات الشافعية (1/6)، ومغني المحتاج (1/89)، والإقناع (1/9).

154) سنن أبي داؤد (5/172) رقم الحديث (4840). وينظر: سنن ابن ماجة (1/610) رقم الحديث (1894)، وصحيح ابن حبّان (1،103)، ومغني المحتاج (1/89)، والإقناع (1/9).

وأبو داؤد هو: سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستانيّ، إمام أهل الحديث في عصره. توفي بالبصرة في سنة 275هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (2/152)، والأعلام (3/122).

155) (الروايات) في:ظ1.

156) (إن) في: ظ2.

157) (والتشهد والصلاة والسلام حيث تضمنّتها) ساقطة من: ظ1.

158) (ومنها أن البسملة والحمدلة) ساقطة من ظ1.

159) (حصل) ساقطة من: ظ2.

160) هو: أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، ثقةٌ، حافظٌ، فقيه، صاحب المذهب(ت241هـ)، ينظر: تقريب التهذيب (ص 84) رقم الترجمة (96). وروايته في: مسنده (2/359).

161) (وبرّه) ساقطة من ظ1.

162) (فإنّ حمد الله تعالى وشكره زيادة) في: ظ1.

163) إبراهيم - الآية/7، وفي الأصل (لئن).

بأدائِها نعمةً حادثةً يجبُ شكرُه بها، ولا يبلغُ الواصفونَ كُنْهَ عظمتِه الذي هو وصَف نفسه وما يصِفه به خلْقُه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[١٦٤].

وهذا آخر ما يسّرَ الله الكريمُ به، ونسأله أن يتقبلَ منّا ذلك، وأن ينتفعَ بها من قرأها وكتبها ونظرَ فيها وتأملها، ودعا لنا بالموتِ على الإسلام، قال ذلك مؤلفها المذكور في أوّلها، غفر اللهُ له ولوالديه، وأحسن إليهما وإليه ومشايخه وأهلِه وأصحابه. آمين.

وصلى الله على سيدنا محمَّدٍ وعلى آلهِ وأصحابه وأزواجِه وذريتِه وسلَّمَ تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، سبحانَ ربّك ربِّ العزّةِ عمّا يصفونَ، وسلامٌ على المرسلين، والحمدُ للهِ ربِّ العالمين.



١٦٤) الشورى-الآية/١١.

- **الأعلام**: خير الدين الزركليّ (ت١٩٧٦هـ). ط٤. دار العلم للملايين، بيروت (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

- **الإتقان في علوم القرآن**: السيوطي (ت٩١١هـ). تحقيق/ عبد الرحمن فهمي الزواوي. ط١، دار الغد الجديد، القاهرة (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

- **الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع**: الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ). تحقيق/ عليّ عبد الحميد أبو الخير. ومحمد وهبي سليمان، ط١. دار الخير، بيروت (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

- **الأمالي الشجرية**: ابن الشجريّ (ت٥٤٢هـ)، دار المعرفة. بيروت.

- **إملاء ما منّ به الرحمن**: العكبريّ (ت٦١٦هـ). تحقيق/ عليّ محمد البجاويّ، البابي الحلبيّ، القاهرة (١٩٧٦م).

- **إنباه الرواة على أنباه النحاة**: القفطيّ (ت٦٤٦هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط١، دار الفكر العربي، القاهرة. مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

- **إيضاح المكنون**: إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ). دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

- **البحر المحيط**: أبو حيان الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ). مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٨هـ.

- **البسملة (كتاب...)**: شهاب الدين، أبو محمد المقدسي (ت٦٥٥هـ)، تحقيق/ الدكتور عدنان عبد الرزاق الحمويّ. منشورات المجمّع الثقافي، أبو ظبي (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**: السيوطيّ، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم. ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة (١٣٩٣-١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤-١٩٦٥م).

- **تذكرة الحفّاظ**: الذهبيّ (ت ٧٤٨هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **تفسير البيضاوي المسمى (بأنوار التنزيل وأسرار التأويل)**: البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، دار الجيل، بيروت.

- **تفسير الفخر الراوي المشتهر (بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)**: الرازي (ت٦٠٤هـ).

- **تفسير القرآن الكريم المسمى (بالسراج المنير في الإعانة على معرفة كلام ربّنا الحكيم الخبير)**: الخطيب الشربيني، دار المعرفة. بيروت.

- **تفسير النسفي المسمّى (بمدارك التنزيل وحقائق التأويل)**: النسفيّ (ت٧٠١هـ)، تقديم: الشيخ قاسم الشماعيّ الرفاعيّ، ومراجعة وضبط وإشراف/ الشيخ إبراهيم محمّد رمضان، ط١، دار القلم، بيروت (١٤٠٨هـ/١٩٨٩م).

- **تقريب التهذيب**: ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تقديم ومقابلة: محمد عوّامة، دار الرشيد، حلب - سوريا.

- **الجامع لأحكام القرآن**: القرطبيّ (ت٦٧١هـ). دار الكتاب العربي.

- **جمهرة أمثال العرب**: أبو هلال العسكريّ (ت٣٩٥هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد الحميد قطامش، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).

- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**: أبو نعيم أحمد الأصفهانيّ (ت٤٣٠هـ)، ط١. مطبعة السعادة، مصر (١٣٥٤هـ/١٩٣٣م).

- **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**: ابن الحجر الأصفهانيّ (ت٤٣٠هـ). ط١. مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند (١٣٤٨هـ).

- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**: السيوطي، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة: (١٤٢٢هـ/٢٠٠٣م).

- **ديوان تأبط شراً وأخباره**: جمع وتحقيق وشرح/ عليّ ذو الفقار شاكر، ط٢. دار الغرب الإسلامي. بيروت (١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

- **سنن ابن ماجة**: محمد بن يزيد القزوينيّ (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلميّة، بيروت.

- سنن أبي داؤد: سليمان بن الأشعث السجستانيّ(٢٧٥هـ)، إعداد وتعليق: عزّت عبيد الدعّاس، وعادل السيد، ط١، دار الحديث، بيروت (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبليّ (ت١٠٩٨هـ). ط٢، دار الميسرة، بيروت (١٩٧٩م).
- شرح البسملة والحمدلة: زكريّا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، المطبعة البهيّة، القاهرة، (١٣٠٨هـ/١٨٩٠م).
- شرح جمل الزجّاجيّ: ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ). تحقيق:د. عليّ محسن عيسى مال الله. ط١، عالم الكتب، بيروت، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- شرح ديوان الحماسة: أبو عليّ المرزوقيّ (ت٤٢١هـ)، نشر أحمد أمين، وعبد السلام هارون، ط٢. مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).
- شرح المفصل: ابن يعيش (٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت.
- صحيح ابن حبّان (ت٧٣٩هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين الفارسيّ، ضبط: عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة (١٣٩٠هـ/١٩٧٠م).
- طبقات الشافعية: تاج الدين السبكيّ (ت٧٧١هـ)، القاهرة (١٩٢٤م).
- طبقات المفسّرين: الداودي (٩٤٥هـ)، مراجعة وضبط لجنة من العلماء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- الفهرست: ابن النديم (ت٣٠٨هـ)، تحقيق: رضا تجدّد، طهران.
- فوائد في مشكل القرآن: عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، تحقيق/ د. سيد رضوان علي الندويّ، ط٢، دار الشروق، جدّة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢).
- قلائد العقيان: مرعي الكرميّ (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الحكيم الأنيس، مجلة الأحمدية، العدد١٥، رمضان ١٤٢٤هـ/ أكتوبر ٢٠٠٣م، دبي (ص١٢٧-١٢٨).
- الكتاب: سيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.
- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشريّ (ت٥٣٨هـ)، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، ط١، مطبعة الاستقامة، القاهرة (١٣٦٥هـ/١٩٤٦م).
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: نجم الدين الغزّيّ (ت١٩٦١هـ)، تحقيق/ الدكتور جبريل سليمان رجبّ، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت (١٩٧٩م).
- مجمع الأمثال: الميدانيّ (ت٥١٨هـ)، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، مطبعة السعادة، مصر (١٩٥٩م).
- مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسيّ (من علماء القرن السادس الهجريّ)، مكتبة دار الحياة، بيروت.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١)، بهامشه: منتخب كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، دار الفكر، بيروت.
- معاني القرآن: الفرّاء (ت٢٠٧هـ)، ط٢، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٠م.
- معاني القرآن واعرابه: أبو إسحاق الزجّاج (ت٣١١هـ)، تحقيق/عبد الجليل عبده شلبي. ط١، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٨م.
- معجم الأدباء: ياقوت الحمويّ (ت٦٢٦هـ)، ط٣، دار الفكر (١٩٨٠م).
- معجم تفاسير القرآن الكريم: الدكتور عبد القادر زمامة وآخرون، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إسيسكو (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).
- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- معجم المطبوعات العربية والمعرّبة: يوسف إلياس سركيس. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- معجم المفسّرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر: عادل نويهض. تقديم/ حسن خالد. ط١، الناشر عادل نويهض، الرياض (١٩٨٣م).

- **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: الخطيب الشربينيّ، تحقيق/ الشيخ عليّ محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت (١٩٩٤م).
- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**: السخاويّ (ت٩٠٤هـ)، دار الهجرة، بيروت (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
- **موارد البصائر لفرائد الضرائر**: ابن عبد الحليم (ت١١٣٧هـ). تحقيق/ الدكتور حازم سعيد يونس، ط١، دار عمّار، عمّان (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
- **موسوعة أمثال العرب**: د. أميل بديع يعقوب، دار الجيل، بيروت.
- **نتائج الفكر في النحو**: السهيليّ (ت٥٨١هـ)، تحقيق/ د. محمد إبراهيم البنا، جامعة قاريونس ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- **هدية العارفين**: إسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلميّة، بيروت(١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**: الواحديّ (ت٤٦٨هـ)، تحقيق/ الشيخ عادل أحمد وعبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: ابن خلّكان (ت٥٨١هـ). تحقيق إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٩م.

